А.С. ХОМЯКОВ

Из истории отечественной философской мысли

А.С. ХОМЯКОВ

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

А. С. ХОМЯКОВ

Сочинения в двух томах

Том

2

РАБОТЫ ПО БОГОСЛОВИЮ

МОСКВА
МОСКОВСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФОНД
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЕДИУМ»
ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
1994

Составление

В. А. КОШЕЛЕВА

Подготовка текста

В. А. КОШЕЛЕВА, В. М. ЛУРЬЕ,
Н. В. СЕРЕБРЕННИКОВА, А. В. ЧЕРНОВА

Примечания

В. А. КОШЕЛЕВА, Н.В. БАЛАШОВА, В. М. ЛУРЬЕ,
Н. В. СЕРЕБРЕННИКОВА, А. В. ЧЕРНОВА,
В. А. ЧЕРНЯКОВА

Редактор

Е. В. ХАРИТОНОВА

X $\frac{0301000000 — \text{Без объявл.}}{030358—94}$ Без объявл.— 94. Подписное.

ISBN 5—85133—030—9

РАБОТЫ ПО БОГОСЛОВИЮ

ЦЕРКОВЬ ОДНА

1. Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего, ибо Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати. Дается же благодать и непокорным, и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви. Единство же Церкви не мнимое; не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом.

Церковь одна, несмотря на видимое ее деление для человека, еще живущего на земле. Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией. Ибо еще не явленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию. Церковь же, Тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни. Поэтому когда говорится: «Церковь видимая и невидимая», — то говорится только в отношении к человеку.

2. Церковь видимая, или земная, живет в совершенном общении и единстве со всем телом церковным, коего глава есть Христос*. Она имеет в себе пребывающего Христа и благодать Духа Святого во всей их жизненной полноте, но не в полноте их проявлений, ибо творит и ведает не вполне, а сколько Богу угодно.

Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам**) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое

Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и к усыновлению Божьему во Христе, но над неслышащими ее призывы не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы «не судить чужому рабу»*.

3. С сотворения мира пребывала Церковь земная непрерывно на земле и пребудет до совершения всех дел Божьих по обещанию, данному ей Самим Богом. Признаки же ее суть: внутренняя святость, не дозволяющая никакой примеси лжи, ибо в ней живет дух истины, и внешняя неизменность, ибо неизменен Хранитель и Глава ее Христос.

Все признаки Церкви, как внутренние так и внешние, познаются только ею самою и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны, ибо внешнее изменение обряда представляется непризванному изменением самого Духа, проявляющегося в обряде, как, например, при переходе ветхозаветной Церкви в новозаветную или при изменении обрядов и положений церковных со времен апостольских. Церковь и ее члены знают внутренним знанием веры единство и неизменность своего Духа, который есть Дух Божий. Внешние же и непризванные видят и знают изменение внешнего обряда внешним знанием, не постигающим внутреннего, как и самая неизменность Божия кажется им изменяемою в изменениях Его творений. Посему не была и не могла быть Церковь измененною, помраченною или отпадшею, ибо тогда она лишилась бы духа истины. Не могло быть никакого времени, в которое она приняла бы ложь в свои недра, в которое бы миряне, пресвитеры и епископы подчинились предписаниям и учению, несогласным с учением и духом Христовым. Не знает Церкви и чужд ей тот, кто бы сказал**, что могло в ней быть такое оскудение духа Христова. Частное же восстание против ложного учения с сохранением или принятием других ложных учений не есть и не могло быть делом Церкви, ибо в ней, по ее сущности, должны были всегда быть проповедники и учителя, и мученики, исповедующие не частную истину с примесью лжи, но полную истину и беспримесную. Церковь знает не отчасти-истину и отчасти-ложь, а полную истину и без примеси лжи. Живущий же в Церкви не покоряется ложному учению, не принимает таинства от ложного учителя, зная его ложным, не следует обрядам ложным. И Церковь не ошибается сама, ибо есть

истина; не хитрит и не малодушничает, ибо свята. Точно так же Церковь, по своей неизменности, не признает ложью того, что она когда-нибудь признавала за истину, и объявив общим собором и общим согласием возможность ошибки в учении какого-нибудь частного лица или какого-нибудь епископа или патриарха[1], она не может признать, что сие частное лицо, или епископ, или патриарх, его преемники, не могли впасть в ошибку по учению и что они охранены от заблуждения какою-нибудь особою благодатью. Чем святилась бы земля, если бы Церковь утратила свою святость? И где бы была истина, если бы ее нынешний приговор был противен вчерашнему?

В Церкви, то есть в ее членах, зарождаются ложные учения, но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собою святости церковной.

4. Церковь называется** *единою, святою, соборною* (католическою и вселенскою)*** *апостольскою*, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и ее любви.

Из сего следует, что когда называется какое-нибудь общество христианское Церковью местною, как то греческою, российскою или сирийскою, такое название значит только собрание членов Церкви, живущих в такой-то стране, Греции, России, Сирии и т. д., — и не содержит в себе предположения, будто бы одна община христиан могла выразить учение церковное или дать учению церковному догматическое толкование без согласия других общин. Еще менее предполагается, чтобы какая-нибудь община или пастырь ее могли предписывать свое толкование другим. Благодать веры неотдельна от святости жизни, и ни одна община, и ни один пастырь не могут быть признанными за хранителей всей веры, как ни один пастырь, ни одна община не могут считаться представителями всей святости церковной. Впрочем, всякая община христианская, не присвоивая себе права догматического толкования или учения, имеет вполне право изменять свои обряды, вводить новые, не вводя в соблазн другие общины; но напротив, отступая от своего мнения и покоряясь их мнению, дабы то,

1 Как, например, папы Гонория на Халкидонском соборе*.

что в одном невинно и даже похвально, не показалось виновным другому и дабы брат не ввел брата в грех сомнения и раздора. Единством обрядов церковных должен дорожить всякий христианин, ибо в нем видимо проявляется, даже для непросвещенного, единство духа и учения; для просвещенного же находится источник радости живой и христианской. Любовь есть венец и слава Церкви.

5. Дух Божий, живущий в Церкви, правящий ею и умудряющий ее, является в ней многообразно: в Писанье, Преданье и в деле, ибо Церковь, творящая дела Божии, есть та же Церковь, которая хранит Преданье и писала Писанье. Не лица и не множество лиц в Церкви хранят Преданье и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной. Потому ни в Писанье искать основы Преданью*, ни в Преданье доказательств Писанью, ни в деле оправдания для Писанья и Преданья нельзя и не должно. Вне Церкви живущему непостижимо ни Писанье, ни Преданье, ни дело. Внутри же Церкви пребывающему и приобщенному к духу Церкви единство их явно по живущей в ней благодати.

Не предшествует ли дело Писанью и Преданью? Не предшествует ли Писанью Преданье? Не угодны ли были Богу дела Ноя, Авраама, родоначальников и представителей ветхозаветной Церкви? И не существовало ли Преданье у прародителей, начиная от первого родоначальника Адама? Не дал ли Христос свободу человекам и словесное учение прежде, чем апостолы писаньями своими засвидетельствовали дело искупления и закон свободы? Посему между Преданьем, делом и Писаньем нет противоречия, а совершенное согласие. Ты понимаешь Писанье, во сколько хранишь Преданье и во сколько творишь дела, угодные мудрости, в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь; дана же Церкви в полноте истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость.

Всякий ищущий доказательств церковной истины тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви, или дает себе вид сомневающегося, и в то же время сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственною силою разума, но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств. Принимающий одно Писанье** и на нем одном основывающий Церковь действительно отвергает Церковь и надеется создать ее снова собственными силами, принимающий

только Преданье и дела и унижающий важность Писанья действительно отвергает также Церковь и становится судьею Духа Божиего, говорившего Писаньем. Христианское же знанье не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой. Писанье есть внешнее, и Преданье внешнее, и дело внешнее; внутреннее же в них есть один Дух Божий*. От Преданья одного, от Писанья или от дела может черпать человек только знанье внешнее и неполное, которое может в себе содержать истину, ибо отправляется от истины, но в то же время и необходимо ложно, потому что оно не полно. Верующий знает истину, неверующий же не знает ее или знает ее знанием внешним и несовершенным[1]. Церковь не доказывает себя ни как Писанье, ни как Преданье, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется собою в Писании. Не спрашивает Церковь: какое Писание истинно, какое Предание истинно, какой собор истинен и какое дело угодно Богу, ибо Христос знает свое достояние, и Церковь, в которой живет Он, знает внутренним знанием и не может не знать своих проявлений. Священным Писаньем называется собрание ветхозаветных и новозаветных книг, которые Церковь признает своими. Но нет пределов Писанью, ибо всякое Писанье, которое Церковь признает своим, есть Священное Писанье***. Таковы, по преимуществу, исповедания соборов, и особенно Никео-Константинопольское. Посему было до нашего времени Священное Писанье и, если угодно Богу, будет еще Священное Писанье. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия ни в Писанье, ни в Преданье, ни в деле, ибо во всех трех единый и неизменный Христос.

6. Каждое действие Церкви, направляемое Духом Святым, духом жизни и истины, представляет совокупность всех его даров — веры, надежды и любви, ибо в Писанье проявляется не одна вера, но и надежда Церкви и любовь Божия, и в деле богоугодном проявляется не любовь одна, но и вера, и надежда, и благодать, и в живом Преданье Церкви, ожидающей венца и совершения своего от Бога во Христе, проявляется не надежда одна, но и вера, и любовь. Дары Духа Святого неразрывно соединены в одном святом и живом единстве; но как богоугодное дело наиболее принадлежит надежде, так бо-

---

1 Поэтому может и не освященный духом благодати знать истину, как и мы надеемся, что знаем ее, но это знание само есть не что иное, как предположение более или менее твердое, как мнение, убеждение логическое или знание внешнее, которое с знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет. Богу одному известно, имеем ли мы и веру**.

гоугодное исповедание наиболее принадлежит любви, как богоугодная молитва наиболее принадлежит надежде, так богоугодное исповедание наиболее принадлежит вере, и неложно называется исповедание Церкви исповеданием, или Символом Веры.

Посему должно понимать, что исповедание, и молитва, и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление внутреннего духа. Потому еще не угоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедующий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедует, и молится по живущему в нем Духу Христову. Не у всех одна вера или одна надежда, или одна любовь, ты можешь любить плоть, надеяться на мир и исповедовать ложь; можешь также любить, надеяться и веровать не вполне, а отчасти; и Церковь называет твою надежду надеждою, твою любовь любовью, твою веру верою, ибо ты их так называешь, и она с тобой о словах спорить не будет; сама же она называет любовь и веру, и надежду дарами Духа Святого и знает, что они истинны и совершенны.

7. Святая Церковь исповедует веру свою всею жизнью своею: учением, которое внушается Духом Святым, таинствами, в которых действует Дух Святой, и обрядами, которыми он же управляет. По преимуществу же, исповеданием веры называется символ Никео-Константинопольский.

В символе Никео-Константинопольском заключается исповедание учения церковного, но дабы ведомо было, что и надежда Церкви от ее учения нераздельна, используется также и надежда ее, ибо говорится *чаем*, а не просто веруем, что будет.

Символ Никео-Константинопольский, полное и совершенное исповедание Церкви, из которого она ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет, есть следующий: «Верую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. И во единаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единороднаго, Иже от Отца рожденнаго прежде всех веков, Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша; нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес, и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася; распятаго же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна, И воскресшаго в третий день по Писанием и восшедшаго на небеса, и седяща одесную Отца; И паки грядущаго со славою судити живым и мертвым, Его же царствию не будет конца. И в Духа Святаго, Господа, животворящаго, Иже от Отца исходящаго,

иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго Пророки. Во едину святую, соборную и апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века. Аминь»*.

Сие исповедание постижимо так же, как и вся жизнь Духа, только верующему и члену Церкви. Оно содержит в себе тайны, недоступные пытливому разуму и открытые только Самому Богу и тем, кому Бог их открывает для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания. Оно содержит в себе тайну бытия Божьего, не только в отношении к Его внешнему действию на творение, но и ко внутреннему, вечному Его существованию. Потому гордость разума и незаконной власти, присвоившая себе в противность приговору всей Церкви (высказанному на соборе Ефесском) право прибавить свои частные объяснения и человеческую догадку к символу Никео-Константинопольскому, уже есть само по себе нарушение святости и неприкосновенности Церкви**. Так как самая гордость отдельных Церквей, осмелившихся изменить символ всей Церкви без согласия братий своих, была внушена не духом любви и была преступлением перед Богом и св. Церковью: точно так же и их слепая мудрость, не постигшая тайны Божией, была искажением веры, ибо не сохранится вера там, где оскудела любовь. Посему прибавление слова *filioque* содержит какой-то мнимый догмат, неизвестный никому из богоугодных писателей или из епископов, или апостольских преемников в первые века Церкви, ни сказанный Христом Спасителем. Как Христос сказал ясно***, так ясно и исповедовала и исповедует Церковь, что Дух Святой исходит от Отца, ибо не только внешние, но и внутренние тайны Божии были открыты Христом и духом веры святым апостолам и святой Церкви****. Когда Феодорит назвал хулителями всех, исповедующих исхождение Св. Духа от Отца и Сына*****, Церковь, обличавшая многие его заблуждения******, в сем случае одобрила приговор красноречивым молчанием[1]. Не отвергает Церковь, что Дух Святой посылается не только Отцом, но и Сыном, не отвергает Церковь, что Дух Святой сообщается всей разумной твари не от Отца токмо, но и через Сына********, но отвергает Церковь, что Дух Святой имел свое исходное начало в самом Божестве не от Отца токмо, но и от

1 Многозначительно молчание Церкви, не опровергающей писателя; но молчание это делается решительным приговором, когда Церковь не отвергает приговора, произнесенного против какого бы то ни было учения, ибо, не отвергая приговора, она его утверждает всею своею властию*******.

Сына. Отрекшийся от духа любви и лишивший себя даров благодати не может уже иметь внутреннего знания, т. е. веры, но ограничивает себя знанием внешним: посему и знать он может только внешнее, а не внутренние тайны Божии. Общины христианские, оторвавшиеся от святой Церкви, не могли уже исповедовать (так как и не могли уже постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве*, но должны были уже исповедовать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, — послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына. Внешнее закона сохранили они, внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни.

8. Исповедав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самое себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по видимому ее составляющих. В сем исповедании она показывает, что знание об ее существовании есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму.

Ибо какая бы мне была нужда сказать: верую, — когда бы я знал? Вера не есть ли *обличение невидимых?* ** Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе***. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество. Верующий, хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий говорящий: «Господи, Господи»**** — действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову. Верою же знает истинный христианин, что единая, святая, соборная апостольская Церковь никогда не исчезнет с лица земли до последнего суда всей твари, что она пребывает на земле невидимо для глаз плотских и плотски мудрствующего ума в видимом обществе христиан, точно так же как она пребывает видимою для глаз веры в Церкви загробной, невидимой для глаз телесных. Верою же знает христинин и то, что Церковь земная, хотя и невидима, всегда облечена в видимый образ, что не было, не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость, испортилось учение; и что тот не христианин, кто не может сказать: где от самого времени апостольского совершились и совершаются святые таинства, где хранилось и хранится учение, где воссылались и воссылаются молитвы к

престолу благодати? Святая Церковь исповедует и верует, что никогда овцы не были лишены своего Божественного Пастыря и что Церковь никогда не могла ошибиться по неразумию, ибо в ней живет разум Божий, ни покориться ложным учениям по малодушию, ибо в ней живет сила Духа Божия.

9. Веруя в слово обетования Божиего, назвавшего всех последователей Христова учения друзьями Христа и братьями Его и в Нем усыновленными Богу, Святая Церковь исповедует пути, которыми угодно Богу приводить падшее и мертвое человечество к воссоединению в духе благодати и жизни. Посему, помянув пророков, представителей века ветхозаветного, она исповедует таинства, через которые в новозаветной Церкви Бог ниспосылает людям благодать Свою, и преимущественно исповедует она таинство Крещения во очищение грехов, как содержащее в себе начало всех других, ибо через Крещение только вступает человек в единство Церкви, хранящей все остальные таинства*.

Исповедуя едино Крещение во оставление грехов как таинство, предписанное самим Христом для вступления в Церковь новозаветную, Церковь не судит тех, которые не сделались причастными ей через Крещение, ибо она знает и судит токмо самое себя. Ожесточенность же сердца знает един Бог, и слабости разума судит Он же, по правде и милости. Многие спаслись и получили наследство, не приняв таинство Крещения водою, ибо оно учреждено только для Церкви новозаветной. Отвергающий его, отвергает всю Церковь и Духа Божия, живущего в ней, но оно не было завещано человечеству искони или предписано Церкви ветхозаветной. Ибо если кто скажет: обрезание было крещением ветхозаветным, — тот отвергает крещение для женщин, ибо для них не было обрезания, и что скажет он о праотцах от Адама до Авраама, не принявших печати обрезания? И во всяком случае не признает ли он, что вне Церкви новозаветной таинство Крещения не было обязательным? Если он скажет, что за Церковь ветхозаветную принял Крещение Христос, то кто положит предел милосердию Божиему, принявшему на себя грехи мира? Обязательно же Крещение, ибо оно одно есть дверь в Церковь новозаветную, и в Крещении одном изъявляет человек свое согласие на искупляющее действие благодати. Посему в едином только Крещении он и спасается.

Впрочем, мы знаем, что, исповедуя единое Крещение как начало всех таинств, мы не отвергаем и других, ибо веруя в Церковь, мы с нею вместе исповедуем седмь таинств, т. е. Крещения, Евхаристии, Рукоположения, Миропомазания,

Брака, Покаяния, Елеосвящения. Много есть и других таинств, ибо всякое дело, совершаемое в вере, любви и надежде, внушается человеку Духом Божиим и призывает невидимую Божию благодать. Но седмь таинств совершаются действительно не одним каким-нибудь лицом, достойным милости Божией, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойном*.

О таинстве Евхаристии** учит святая Церковь, что в нем совершается воистину преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. Не отвергает она и слова *пресуществленье*, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших Церквей. Преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову совершается в Церкви и для Церкви. Принимаешь ли ты освященные дары, или поклоняешься им, или думаешь о них с верою, — ты действительно принимаешь тело и кровь Христову и поклоняешься им, и думаешь о них. Принимаешь ли недостойно — ты действительно отвергаешь тело и кровь Христову; во всяком случае в вере или неверии ты освящаешься или осуждаешься телом и кровью Христовою. Но таинство сие в Церкви и для Церкви, а не для внешнего мира, не для огня, не для тления и не для человека, не слыхавшего закона Христова. В Церкви же самой (говорим о Церкви видимой) для избранных и отверженных святая Евхаристия не простое воспоминание о таинстве искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие тела и крови Христовой, но истинное тело и кровь. Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью, дабы единение было полное и не только духовное, но и телесное. Равно противны Церкви и бессмысленные толкования об отношениях св. таинства к стихиям и тварям неразумным*** (когда таинство учреждено только для Церкви), и духовная гордость, презирающая тело и кровь и отвергающая телесное соединение со Христом****. Не без тела воскреснем, и никакой дух кроме Бога не может вполне назваться бестелесным. Презирающий тело грешит гордостью духа.

О таинстве Рукоположения учит святая Церковь, что через него передается преемственно от апостолов и самого Христа благодать, совершающая таинства: не так, как будто никакое таинство не могло совершаться иначе как рукоположением (ибо всякий христианин может через Крещение отворить младенцу или еврею, или язычнику дверь Церкви), но так, что рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви. Самая же Церковь, сообщающая

членам своим полноту духовных даров, назначила в силу своей богоданной свободы, различия в степенях Рукоположения. Иной дар пресвитеру, совершающему все таинства кроме Рукоположения, иной епископу, совершающему Рукоположение; выше же дара епископского нет ничего. Таинство дает рукоположенному то великое значение, что хотя и недостойный он, в совершении своего таинственного служения, действует уже не от себя, но от всей Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней. Если бы прекратилось Рукоположение, прекратились бы все таинства, кроме Крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати: ибо Церковь сама тогда бы засвидетельствовала, что отступился от нее Христос.

О таинстве Миропомазания учит Церковь, что в нем передаются христианину дары Духа Святого, утверждающего его веру и внутреннюю святость; таинство же сие совершается по воле св. Церкви не епископами одними, но и пресвитерами, хотя самое миро может быть благословено только епископом.

О таинстве Брака учит святая Церковь, что благодать Божия, благословляющая преемственность поколений во временном существовании рода человеческого и святое соединение мужа и жены для образования семьи, есть дар таинственный, налагающий на приемлющих его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость, через которое грешное и вещественное облекается в праведность и чистоту. Почему великие учителя Церкви, апостолы признают таинство брака даже у язычников*, ибо, запрещая наложничество, они утверждают брак между язычниками и христианами, говоря, что муж святится женою верною, а жена мужем верным**. Сие слово апостольское не значит, чтобы неверный спасался своим союзом с верующим, но что освящается брак, ибо святится не человек, а святятся муж и жена. Человек чрез другого человека не спасается, но святятся муж или жена в отношении самого брака***. Итак, не скверен брак даже у идолопоклонников; но они не знают сами про милость Божию, данную им. Святая же Церковь через своих рукоположенных служителей признает и благословляет соединение мужа и жены, благословленное Богом. Посему брак не есть обряд, но истинное таинство. Получает же оно свое совершение в святой Церкви, ибо в ней только совершается в полноте своей всякая святыня.

О таинстве Покаяния учит святая Церковь, что без него не может очиститься дух человеческий от рабства греха и греховной гордости, что не может он сам разрешать свои собственные грехи (ибо мы властны только осуждать себя, а не оправды-

вать) и что одна только Церковь имеет силу оправдания, ибо в ней живет полнота духа Христова. Мы знаем, что первенец Царства Небесного* после Спасителя вошел в святыню Божию осуждением самого себя, т. е. таинством покаяния, сказав: «Ибо достойное по делам нашим приняли», — и получив разрешение от Того, Кто может один разрешать и разрешает устами своей Церкви.

О таинстве Елеосвящения учит святая Церковь, что в нем совершается благословение всего подвига, совершенного человеком на земле, и всего пути, им пройденного в вере и смирении, и что в елеосвящении выражается самый суд божественный над земным составом человека, исцеляя его, когда все средства целебные бессильны, или дозволяя смерти разрушать тленное тело, уже ненужное для земной Церкви и для тайных путей Божиих.

10. Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнию, но жизнию божественной и благодатною. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она торжественно называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах; внутренняя же жизнь ее в дарах Духа Святого, в вере, надежде и любви. Угнетаемая и преследуемая внешними врагами, не раз возмущенная и разорванная злыми страстями своих сынов, она сохранилась и сохраняется неколебимо и неизменно там, где неизменно хранятся таинства и духовная святость — никогда не искажается и никогда не требует исправления. Она живет не под законом рабства, но под законом свободы, не признает над собой ничьей власти, кроме собственной, ничьего суда, кроме суда веры (ибо разум ее не постигает), и выражает свою любовь, свою веру и свою надежду в молитвах и обрядах, внушаемых ей духом истины и благодатью Христовою. Посему самые обряды ее, хотя и не неизменны (ибо созданы духом свободы и могут изменяться по суду Церкви), никогда и ни в каком случае не могут содержать в себе какую-нибудь, хотя малейшую, примесь лжи или ложного учения. Обряды же, еще неизмененные, обязательны для членов Церкви, ибо в их соблюдении радость святого единства.

Внешнее единство есть единство, проявленное в общении таинства; внутреннее же единство есть единство духа. Многие спаслись (напр., некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже и Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде и любви, ибо не дела спасают, а вера**. Вера же не двояка, но едина — истинная и живая. Посему неразумны и те, которые говорят, что вера одна не спасает, но еще

нужны дела, и те, которые говорят, что вера спасает кроме дел: ибо если дел нет, то вера оказывается мертвою; если мертва, то и не истинна, ибо в истинной вере Христос, истина и живот, если же не истинная, то ложная, т. е. внешнее знание*. А ложь ли может спасти? Если же истинная, то живая, т. е. творящая дела, а если она творит дела, то какие еще дела потребны**? Богодухновенный апостол говорит: «Покажи мне от дел твоих веру, которою ты хвалишься, как и я показываю веру свою от дел своих». Признает ли он две веры? Нет, но обличает неразумную похвальбу. «Ты веришь в Бога, но и бесы веруют». Признает ли он веру в бесах? Нет, но уличает ложь, хвалящуюся качеством, которое и бесы имеют. «Как тело без души мертво, так и вера без дел». Сравнивает ли он веру с телом, а тело с духом? Нет, ибо такое подобие было бы неверно, но смысл слов его ясен. Как тело бездушное не есть уже человек и человеком называться не может, но трупом, так и вера, не творящая дел, истинной верой называться не может, но ложною, т. е. знанием внешним, бесплодным и доступным даже бесам. Что писано просто, то должно быть и читано просто. Посему те, которые основываются на апостоле Иакове для доказательства, что есть вера мертвая и вера живая, и будто две веры, не постигают смысла слов апостольских, ибо не за них, но против них свидетельствует апостол. Также, когда великий апостол языков говорит: «Какая польза без любви, даже в такой вере, которая двигала бы горы?» — он не утверждает возможности такой веры без любви, но, предполагая ее, объявляет бесполезною. Не духом мудрости мирской, спорящей о словах, должно быть читано Святое Писание, но духом мудрости Божией и простоты духовной. Апостол, определяя веру, говорит: «Она есть невидимых обличение и утверждение уповаемых»*** (не ожидаемых токмо или будущих); если же уповаем, то желаем, если же желаем, то любим: ибо нельзя желать того, что не любишь. Или бесы имеют также упование? Посему вера одна, и когда спрашиваем: «Может ли истинная вера спасать кроме дела?» — то делаем вопрос неразумный или, лучше сказать, ничего не спрашиваем, ибо вера истинная есть живая, творящая дела: она есть вера во Христе и Христос в вере.

Те, которые приняли за веру истинную мертвую веру, т. е. ложную или внешнее знание, дошли в своем заблуждении до того, что из сей мертвой веры, сами того не зная, сделали восьмое таинство****. Церковь имеет веру, но веру живую, ибо она же имеет и святость. Когда же один человек, или один епископ, имеет непременно веру, что должны мы сказать?

Имеет ли он святость? Нет, ибо идолопоклонники захотели бы иметь его рабом своим*. Но вера в нем пребывает, хотя и в грешнике. Итак, вера в нем есть осьмое таинство, как и всякое таинство есть действие Церкви в лице, хотя и недостойном. Чрез сие таинство какая же вера в нем пребывает? Живая? Нет, ибо он преступник, — но вера мертвая, т. е. внешнее знание, доступное даже бесам. И это ли будет осьмое таинство? Так отступление от истины само собою наказывается[1].

Должно разуметь, что спасает не вера и не надежда, и не любовь (ибо спасет ли вера в разум, или надежда на мир, или любовь к плоти?), но спасает предмет веры. Веруешь ли во Христа — Христом спасаешься в вере; веруешь ли в Церковь — Церковью спасаешься; веруешь ли в таинства Христовы — ими спасаешься, ибо Христос Бог наш в Церкви и в таинствах. Ветхозаветная Церковь спасалась верою в будущего Искупителя. Авраам спасался тем же Христом, как и мы. Он имел Христа в уповании, мы же — в радости. Посему желающий Крещения крестится в желании***; принявший Крещение имеет крещение в радости. Обоих спасает одинаковая вера в Крещение; но скажешь: «Если вера в Крещение спасает, к чему еще креститься?» Если ты не принимаешь Крещения, чего же ты желаешь? Очевидно, что вера, желающая Крещения, совершится в принятии самого Крещения — своей радости. Посему и дом Корнилиев**** принял Духа Святого, не принявши еще Крещения, и каженик***** исполнился того же Духа вслед за Крещением. Ибо Бог может прославить таинство Крещения до его совершения, точно так же, как и после. Так исчезает разница между *opus operans* и *opus operatum*[2]. Знаем мы, что многие не крестили младенцев и многие не допускали их к Причащению св. тайн, и многие не миропомазывали их, но иначе разумеет св. Церковь, крестящая и миропомазывающая и допускающая младенцев к Причащению. Не потому так положила она, чтобы осуждала некрещенных младенцев, коих ангелы всегда видят лицо Божие, но положила сие по духу любви, в ней живущему, дабы и первая мысль младенца, входящего в разум, была уже не только желанием, но радостью за принятые уже таинства. И знаешь ли ты радость младенца, еще по видимому не вошедшего в разум? Не возрадовался ли

1 Как непогрешимость в мертвой вере есть сама по себе ложь, так мертвенность ее выражается и тем, что эта непогрешимость связана с предметами мертвой природы, с местом жительства, или с мертвыми стенами, или с преемством епархиальным, или с престолом. Но мы знаем, кто во время Христовых страданий сидел на престоле Моисеевом**.

2 Действие действующее... действие действуемое (*лат.*)******.

о Христе еще нерожденный пророк? Отняли же у младенцев Крещение и Миропомазание и Причащение св. даров те, которые, наследовав слепую мудрость слепого язычества, не постигли величия таинств Божиих, требовали во всем причины и пользы и, подчиняя учение Церкви толкованиям схоластическим, не желают даже молиться, если не видят в молитве прямой цели и выгоды. Но наш закон не есть закон рабства или наемничества, трудящегося за плату, но закон усыновления и свободной любви.

Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасающийся же спасается в Церкви как член ее и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он в общении веры; любит ли, он в общении любви; молится ли, он в общении молитвы. Посему никто не может надеяться на свою молитву, и всякий, молясь, просит всю Церковь о заступлении, не так, как будто бы сомневался в заступничестве единого ходатая Христа, но в уверенности, что вся Церковь всегда молится за всех своих членов. Молятся за нас все ангелы, и апостолы, и мученики, и праотцы, и всех высшая Мать Господа нашего, и это святое единение есть истинная жизнь Церкви. Но если беспрестанно молится Церковь видимая и невидимая — зачем же просить ее о молитвах? Не просим ли милости у Бога и Христа, хотя милость Его предваряет нашу молитву? Потому именно и просим Церковь о молитвах, что знаем, что она и непросящему дает помощь своего заступления и просящему дает несравненно более, чем он просит, ибо в ней полнота духа Божиего. Так и прославляем всех, кого Господь прославил и прославляет, ибо как скажем, что Христос в нас живет, если не уподобляемся Христу? Посему прославляем святых и ангелов и пророков, но более всех чистейшую Мать Господа Иисуса, не признавая Ее или безгрешною по рождению, или совершенною (ибо безгрешен и совершен один Христос), но помня, что Ее непонятное превосходство перед всем Божьим творением засвидетельствовано ангелом* и Елисаветою** и более всего самим Спасителем***, назначившим Ей в сыновнее повиновение и службу великого своего апостола и тайновидца Иоанна.

Так же как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим и даже еще не рожденным, ибо, прося, чтобы мир пришел в разум Божий (как мы просим со всею Церковью), просим не за одни настоящие поколения, но и за те, которые Бог еще вызовет к жизни. Молимся за живых, дабы была на них благодать Господа, и за усопших, чтобы были они удостоены лицезрения

Божьего. Не знаем мы о среднем состоянии душ, не принятых в Царство Божье и не осужденных на муку, ибо о таком состоянии не получили мы учения от апостолов или от Христа, не признаем чистилища, т. е. очищения душ страданиями, от которых можно откупиться делами своими или чужими, ибо Церковь не знает ни про спасение какими бы то ни было внешними средствами, как и страданиями (кроме Христовых), ни про торг с Богом, откупающийся от страдания добрым делом.

Все сие язычество остается при наследниках языческой мудрости, при людях, гордящихся местом и именем и областью, при учредителях осьмого таинства мертвой веры. Мы же молимся в духе любви, зная, что никто не спасется иначе, как молитвою всей Церкви, в которой живет Христос, зная и уповая, что покуда не пришло совершение времен, все члены Церкви, живые и усопшие, непрестанно совершенствуются взаимною молитвою. Много выше нас святые, прославленные Богом, выше же всего св. Церковь, вмещающая в себе всех святых и молящаяся за всех, как видно в боговдуновенной литургии. В молитве ее слышится и наша молитва, как бы мы ни были недостойны называться сынами Церкви. Если, покланяясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог, мы не подпадаем обвинению в гордости, ибо нам, получившим позволение называть Бога Отцом, дано также позволение молиться: «Да святится имя Его, да приидет Царствие Его и да будет воля Его». И если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое, и совершает волю Свою: кто нам запретит просить, да прославит Он Своих святых и да упокоит Он Своих избранных. За неизбранных же не молимся, как и Христос молился не о всем мире, но о тех, кого дал Ему Господь*. Не говори: «Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня?» Ибо не умеющий молиться к чему молился бы ты и за себя? Молится же в тебе дух любви. Также не говори: «К чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует сам Христос?» Когда ты молишься, в тебе молится дух любви. Не говори: «Суда Божьего уже изменить нельзя», — ибо твоя молитва сама в путях Божьих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука**, что ей не нужна кровь остального тела и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, а если ты отказываешься от общения, ты сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви. Церковь молится за всех, и мы все вместе молимся за всех, но

молитва наша должна быть истинною и истинным выражением любви, а не словесным обрядом. Не умея всех любить, мы молимся о тех, кого любим, и молитва наша нелицемерна, просим же Бога, дабы можно было нам всех любить и за всех молиться нелицемерно*. Кровь же Церкви — взаимная молитва, и дыхание ее — славословие Божие. Молимся в духе любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: «Какая польза в молитве?» — признает себя рабом. Молитва истинная есть истинная любовь**.

Выше всего любовь и единение; любовь же выражается многообразно: делом, молитвою и песнею духовною. Церковь благословляет все эти выражения любви. Если ты не можешь выразить своей любви к Богу словом, а выражаешь ее изображением видимым, т. е. иконою, осудит ли тебя Церковь? Нет, но осудит осуждающего тебя, ибо он осуждает твою любовь. Знаем, что и без иконы можно спастись и спасались, и если любовь твоя не требует иконы, спасешься и без иконы, если же любовь брата твоего требует иконы, ты, осуждая любовь брата, сам себя осуждаешь, и если ты, будучи христианином, не смеешь слушать без благоговения молитву или духовную песнь, сложенную братом твоим, как смеешь ты смотреть без благоговения на икону, созданную его любовью, а не художеством. Сам Господь, знающий тайну сердец, благоволил не раз прославить молитву или псалом: запретишь ли ты Ему прославить икону или гробы святых? Скажешь ты: «Ветхий завет запретил изображение Божие», — но ты, более св. Церкви понимающий слова ее (т. е. Писанья), не понимаешь ли, что не изображение Божие запретил Ветхий Завет, ибо позволил и херувимов***, и медного змия****, и писанье имени Божьего, но запретил человеку созидать себе Бога наподобие какого бы то ни было предмета земного или небесного, видимого или даже воображаемого.

Пишешь ли ты икону для напоминовения о невидимом и невообразимом Боге, — ты не творишь себе кумира. Воображаешь ли себе Бога и думаешь, что Он похож на твое воображение, ты ставишь себе кумир, таков смысл запрещения ветхозаветного. Икона же (красками писанное имя Божие) или изображение святых Его, созданное любовию, не запрещается духом истины. Не говори: «Перейдут-де христиане к идолопоклонству», — ибо дух Христов, хранящий Церковь, премудрее твоей расчетливой мудрости. Посему можешь и без иконы спастись, но не должен ты отвергать иконы.

Церковь принимает всякий обряд, выражающий духовное

стремление к Богу, так же как принимает молитву и икону, но выше всех обрядов признает она св. литургию, в которой выражается вся полнота учения и духа церковного, и выражается не условными какими-нибудь знаками или символами, но словом жизни и истины, вдохновенным свыше. Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию. Выше же всего единение святости и любви.

11. Святая Церковь, исповедуя, что она чает воскресения мертвых и окончательного суда над всем человечеством*, признает, что совершение всех ее членов исполнится с совершением ее самой и что жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному**, ибо один Бог есть дух совершенно бестелесный. Посему она отвергает гордость тех, которые проповедуют учение о бестелесности за гробом и, следовательно, презирают тело, в коем воскрес Христос. Тело сие не будет телом плотским, но будет подобно телесности ангелов***, как и сам Христос сказал, что мы будем подобны ангелам****.

В последнем суде явится в полноте своей оправдание наше во Христе, не освящение только, но и оправдание, ибо никто не освятился вполне, но еще нужно и оправдание. Все благое творит в нас Христос, в вере ли, надежде ли, или любви. Мы же только покоряемся Его действию, но никто, даже из святых, как сказал Христос, вполне не покоряется*****. Посему нужно еще и оправдание Христовыми страданиями и кровию. Кто же еще может говорить о заслуге собственных дел или о запасе заслуг и молитв? Только те, которые живут еще под законом рабства. Все благое творит в нас Христос, мы же никогда вполне не покоримся, никто, даже святые, как сказал сам Спаситель******. Все творит благодать, и благодать дается даром и дается всем, дабы никто не мог роптать, но не всем равно, не по предопределению, а по предведению, как говорит апостол*******. Меньший же талант дан тому, в ком Господин предвидел нерадение, дабы отвержение большого дара не послужило к большому осуждению. И мы сами не растим дарованных талантов, но они отдаются купцам, чтобы и тут не могло быть нашей заслуги, но только не сопротивление благодати растущей. Так исчезает разница между благодатию «достаточною и действующей»********. Все творит благодать. Покоряешься ли ей, в тебе совершается Господь и совершает тебя, но не гордись своею покорностию, ибо и покорность твоя от благодати. Вполне же никогда не покоряемся, посему, кроме освящения, еще просим и оправдания.

Все совершается в совершении общего суда, и Дух Божий,

т. е. **Дух веры, надежды и любви, проявится во всей своей** полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет любовь. Не должно, однако же, думать, что дары Божии, вера и надежда, погибли, ибо они нераздельны с любовью, но одна любовь сохраняет свое имя, а вера, пришедшая в совершенство, будет уже полным внутренним ведением и видением; надежда же будет радостью, ибо мы и на земле знаем, что чем сильнее она, тем радостнее.

12. По воле Божией св. Церковь после отпадения многих расколов и римского патриаршества сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих, и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами или вступают в сие единство. Ибо один Бог, и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия.

Посему Церковь называется православною или восточною, или греко-российскою, но все сии названия суть только названия временные. Не должно обвинять Церковь в гордости, потому что она себя называет православною, ибо она же себя называет святою. Когда исчезнут ложные учения, не нужно будет и имя православная, ибо ложного христианства не будет. Когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов, тогда исчезнут все местные наименования, ибо не связывается Церковь с какою-нибудь местностью и не хранит наследства языческой гордости, но она называет себя единою, святою, соборною и апостольскою, зная, что ей принадлежит весь мир и что никакая местность не имеет особого какого-нибудь значения, но временно только может служить и служит для прославления имени Божьего, по Его неисповедимой воле.

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ НА ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ БРОШЮРЫ г. ЛОРАНСИ

ГОСПОДИНУ ИЗДАТЕЛЮ СОЧИНЕНИЙ г. ВИНЕ

Милостивый государь, в борьбе религиозных мнений, которые существуют в Европе, не слышно голоса восточной Церкви. Молчание ее весьма естественно, так как все органы, через посредство которых высказывается европейская мысль (разумея под этим писателей и издателей), принадлежат или к римскому, или к различным протестантским исповеданиям. Желая в меру сил моих восполнить этот пробел в общей области религиозной мысли, но не имея ни с кем сношений вне моего отечества, я решаюсь обратиться к вам, м. г., с просьбою взять на себя издание небольшой мною написанной брошюры, касающейся некоторых религиозных вопросов. Смею надеяться, что при всем различии в мнениях между вами и мною издатель творений г. Вине (человека, которого высокий ум и благородная, чистая душа, может быть, нигде так искренно не ценятся, как в России) не откажет мне в том, что кажется мне делом справедливости, притом таким делом, которое удостоилось бы одобрения этого великого проповедника евангельского слова.

Вместе с этим письмом, которое дойдет до вас через Оксфорд или Лондон, вы получите рукопись, о напечатании которой смею вас просить, и вексель на покрытие расходов по изданию.

Я не скрываю от себя, что мое обращение к вам может показаться странным; но на случай, если вы благоволите принять поручение, которое осмеливается возлагать на вас неизвестный, позвольте попросить вас также доставить несколько экземпляров моего сочинения по прилагаемым адресам.

Примите, м. г., уверение в признательности, на которую право я заранее признаю за вами, и вместе в глубоком уважении, с коими честь имею быть вашим покорнейшим слугою.

Неизвестный.

Мая 7 (стар. ст.) 1853. Россия.

Когда возводится клевета на целую страну, граждане этой страны имеют право за нее заступиться; но столько же они имеют и права промолчать, предоставив времени оправдание их отечества. Оно ничего не потеряет от их молчания, тем более что в лице своего правительства и официальных своих представителей каждая страна пользуется защитою власти, на которой лежит обязанность блюсти ее достоинство и оборонять ее интересы. Человечество также не может понести никакого ущерба от более или менее лживых обвинений, взводимых на страну или народ невежеством или недоброжелательством.

Иное дело в области веры или Церкви. Как откровение Божественной истины на земле, будучи предназначена по самому существу своему сделаться общим отечеством для всех людей, Церковь ни одному из чад своих не разрешает молчания перед клеветою, против нее направленною и клонящеюся к извращению ее догматов или ее начал. Область государства — земля и вещество; его оружие — меч вещественный. Единственная область Церкви — душа; единственный меч, которым она может пользоваться, который и врагами ее может быть с некоторым успехом против нее обращаем, есть слово. Поэтому каждый из членов Церкви не только может по праву, но несет обязанность отвечать на клеветы, которым она подвергается. Молчание было бы преступлением не только по отношению к тем, которые пользуются счастием принадлежать к Церкви, но также, и в еще большей степени, по отношению к тем, которые могли бы им обладать, если бы ложные представления не отклоняли их от истины. Всякий христианин, когда до него доходят нападки против веры, им исповедуемой, обязан в меру своих познаний оборонять ее, не выжидая особого на то уполномочия: ибо у Церкви нет официальных адвокатов.

В силу этих соображений берусь и я за перо, чтоб отвечать, перед иностранными читателями и на чужом для меня языке, на несправедливое обвинение, направленное против соборной и православной Церкви*.

В статье, напечатанной в «Revue des Deux Mondes» и писанной, как кажется, русским дипломатом г. Тютчевым, указано было на главенство Рима и в особенности на смешение в лице епископа-государя интересов духовных с мирскими как на главную причину, затрудняющую разрешение религиозного вопроса на Западе. Эта статья вызвала в 1852 году** ответ со стороны г. Лоранси, и этот-то ответ требует опровержения.

Я оставлю в стороне вопрос о том, успел ли г. Тютчев в статье своей, достоинства которой не оспоривает даже и кри-

тик его, выразить мысль свою во всей ее широте и не смешал ли он, до некоторой степени, причины болезни с ее внешними признаками*. Не стану ни заступаться за моего соотечественника, ни критиковать его. Единственная цель моя: оправдать Церковь от странных обвинений, взводимых на нее г. Лоранси, и потому я не переступлю пределов вопроса религиозного. Желал бы я прибавить: «...и избежать встречных обвинений», но не могу. Мои путешествия по чужим странам и беседы с людьми просвещенными и даже учеными всех вероисповеданий, существующих в Европе, убедили меня в том, что Россия доселе остается для западного мира страною почти неведомою; но еще более неведома христианам, следующим за знаменем римским или за хоругвью Реформы, религиозная мысль сынов Церкви. Поэтому, чтоб дать возможность читателям понять нашу веру и логичность ее внутренней жизни, мне необходимо будет до некоторой степени показать им, в каком свете представляются нам вопросы, о которых спорят между собою Рим и различные германские общины. Я даже не могу дать обещания избегать неприязненности в выражении моей мысли; нет. Но я постараюсь быть справедливым и воздержаться от всякого обвинения не только похожего на клевету, но даже такого, которого основательность была бы сомнительна. А затем, я вовсе и не гонюсь за честью прослыть равнодушным к тому, что считаю заблуждением.

Г. Лоранси взводит на Церковь два существенных обвинения. Первое заключается в том, будто бы она признает над собою временного главу, и на этом основании проводится между римским исповеданием и православною Церковью сравнение, обращающееся, естественно, не в нашу пользу. «Папа, — говорит автор, — есть действительно государь светский, но не потому, что он первосвященник; а ваш владыка есть первосвященник, потому что он государь светский. На чьей же стороне истина?» Я не привожу подлинных, несколько растянутых выражений автора, но верно передаю их смысл. Прежде всего замечу мимоходом, что слово *первосвященник* чрезвычайно знаменательно и что латиняне поступили бы благоразумно, перестав употреблять его. Оно слишком ясно указывает на родословную многих понятий, которых происхождение от христианства более чем сомнительно**. Еще Тертуллиан замечал это и употреблял выражение *pontifex maximus*[1] в смысле ироническом***. Затем, на первое обвинение, предъявленное г. Лоранси, я отвечаю просто: оно сущая неправда;

---

1 Верховный жрец (*лат.*).

никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глава, и другого она не знает. Поспешаю оговорить, что я отнюдь не обвиняю г. Лоранси в намеренной клевете. По всей вероятности, он впал в заблуждение невольно, и я тем охотнее готов этому поверить, что много раз иностранцы при мне высказывали то же заблуждение; а между тем, казалось бы, малейшее размышление должно бы было разъяснить его.

Глава Церкви! Но позвольте спросить, хоть во имя здравого смысла, какой же именно Церкви? Неужели Церкви православной, которой мы составляем только часть? В таком случае, император российский был бы главою Церквей, управляемых патриархами, Церкви, управляемой греческим Синодом, и православных Церквей в пределах Австрии? Такой нелепости не допустит, конечно, и самое крайнее невежество. Или не глава ли он одной русской Церкви? Но русская Церковь не образует по себе особой Церкви: она не более как одна из епархий Церкви вселенской. Стало быть, надобно предположить, что императору присвоивается титул собственно епархиального главы, подчиненного юрисдикции общецерковных соборов. Тут нет середины. Кто непременно хочет навязать нам в лице нашего государя видимого главу Церкви, тому предстоит неизбежный выбор между двумя нелепостями.

Светский глава Церкви! Но этот глава имеет ли права священства? Имеет ли он притязание, не говорю уже на непогрешимость (хотя она-то и составляет отличительный признак главенства в Церкви), но хотя бы на какой-нибудь авторитет в вопросах вероучения? По крайней мере, имеет ли право решать, в силу присвоенной его сану привилегии, вопросы общецерковного благочиния? Если ни на один из этих вопросов нельзя дать утвердительного ответа, то остается лишь подивиться полному отсутствию рассудительности, при котором только и могла явиться у писателя смелость бросить в нас обвинение столь неосновательное, и всеобщему невежеству, пропустившему это обвинение, не подвергнув его заслуженному осмеянию. Конечно, во всей Российской империи не найдется купца, мещанина или крестьянина, который, услышав подобное суждение о нашей Церкви, не принял бы его за злую насмешку.

Правда, выражение *глава местной Церкви* употреблялось в законах империи; но отнюдь не в том смысле, какой присвоивается ему в других землях; и в этом случае разница так существенна, что непозволительно обращать это выражение в орудие против нас, не попытавшись, по крайней мере, понять предварительно его значение. Этого требует справедливость и

добросовестность.

Когда, после многих крушений и бедствий, русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти в России), народ вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам, во всех ее видах. В силу избрания, государь стал главою народа в делах церковных, так же как и в делах гражданского управления; повторяю: *главою народа в делах церковных* и, в этом смысле, главою местной Церкви, но единственно в этом смысле. Народ не передавал и не мог передать своему государю таких прав, каких не имел сам, а едва ли кто-либо предположит, чтоб русский народ когда-нибудь почитал себя призванным править Церковью. Он имел изначала, как и все народы, образующие православную Церковь, голос в избрании своих епископов, и этот свой голос он мог передать своему представителю. Он имел право или, точнее, обязанность блюсти, чтобы решения его пастырей и их соборов приводились в исполнение; это право он мог доверить своему избраннику и его преемникам*. Он имел право отстаивать свою веру против всякого неприязненного или насильственного на нее нападения; это право он также мог передать своему государю. Но народ не имел никакой власти в вопросах совести, общецерковного благочиния, вероучения, церковного управления, а потому не мог и передать такой власти своему царю. Это вполне засвидетельствовано всеми последующими событиями. Низложен был патриарх**; но это совершилось не по воле государя, а по суду восточных патриархов и отечественных епископов. Позднее на место патриаршества учрежден был Синод; и эта перемена введена была не властью государя, а теми же восточными епископами***, которыми с согласия светской власти патриаршество было в России установлено. Эти факты достаточно показывают, что титул главы Церкви означает народоначальника в делах церковных; другого смысла он в действительности не имеет и иметь не может; а как только признан этот смысл, так обращаются в ничто все обвинения, основанные на двусмыслии.

Но не подслужится ли нашим обвинителям история Византии уликами, которых не дает им история русская? Не вздумают ли они потребовать от Византии оправдания придаваемого ими императору титула главы Церкви в самом широком значении этого слова? В самом деле, не передала ли нам Византия вместе с государственным гербом своим и с императорским титулом и верование в светского главу Церкви****? Не предположить ли за один раз, что это верование подкрепляет-

ся указанием на того из Палеологов, которого отчаяние и желание купить помощь от Запада ввергли в отступничество*? Или на исаврийцев, которые своими подвигами восстановили военную славу империи, но вовлечены были в ересь своею худо направленною ревностью и слепою самоуверенностью (за что, конечно, протестантские историки нашего времени не упустили их похвалить)**? Или на Ираклия, который спас государство, но открыто защищал монофелизм***? Или, наконец, на самого сына Константинова, того Констанция, чья железная рука смяла папу Либерия и сама сокрушилась о святую неустрашимость епископа Александрийского****? От Византии заимствовали бы мы учение, в силу которого следовало бы признать главами Церкви всех этих царей-еретиков, царей-отступников, и еще многих других царей, которых патриархи отлучали за нарушение правил церковного благочиния! На обращенный к ней вопрос о мнимом главенстве история Восточной Империи отвечает еще яснее, чем русская, и ответ ее таков, что нам нет причины отрицать преемство византийской мысли. Мы думаем и теперь, так же как и греки, что государь, будучи главою народа во многих делах, касающихся Церкви, имеет право, так же как и все его подданные, на свободу совести в своей вере и на свободу человеческого разума; но мы не считаем его за прорицателя, движимого незримою силою, каким представляют себе латиняне епископа Римского. Мы думаем, что, будучи свободен, государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение и что если бы, чего не дай Бог, подобное несчастие случилось, несмотря на постоянные молитвы сынов Церкви, то и тогда император не утратил бы ни одного из прав своих на послушание своих подданных в делах мирских; а Церковь не понесла бы никакого ущерба в своем величии и в своей полноте: ибо никогда не изменит ей истинный и единственный ее Глава. В предположенном случае одним христианином стало бы меньше в ее лоне — и только.

Другого толкования Церковь не допускает; но смолкнет ли перед ним клевета? Опасаюсь, что нет. Повторение клеветы представляет своего рода выгоды, и, чтобы не лишиться их, недоброжелательство, пожалуй, напустит на себя притворное невежество, вдобавок к действительному (а в иных случаях, нет недостатка и в последнем). Оно, пожалуй, возразит нам императорскою подписью, прилагаемою к постановлениям Синода, как будто бы право обнародования законов и приведения их в исполнение было тождественно с властью законодательною. Оно возразит нам еще влиянием государя на на-

значение епископов и членов Синода, заменившего патриаршество, как будто бы в древности избрание епископов, не исключая и римских, не зависело от светской власти (народа или государя), и как будто бы, наконец, и в настоящее время, во многих странах римского исповедания такая зависимость не встречалась довольно часто[1]. Трудно угадать, какие еще отводы может изобрести злонамеренность и недобросовестность; но после сказанного мною люди совестливые (к числу которых, я в этом уверен, принадлежит и г. Лоранси) не позволят себе повторять обвинение, лишенное всякого основания и смешное в глазах всякого человека беспристрастного и просвещенного.

Не так легко опровергнуть второе обвинение на Церковь, взведенное г. Лоранси: ибо оно основано не на факте, а на предполагаемом направлении. Нас обвиняют в стремлении к протестантству. Я оставляю в стороне вопрос о том, не противоречит ли это второе обвинение первому? — ибо теперь, когда уже доказана несостоятельность первого, несовместность его со вторым не может служить доводом в нашу пользу. Я приступлю к вопросу прямо, не уклоняясь ни от каких доводов, правдоподобных или хотя бы имеющих вид правдоподобия, которыми бы могли воспользоваться наши противники; ответ на них даст мне случай разъяснить хотя отчасти слишком превратно понимаемый характер православия. Но предварительно не могу не предложить вопроса, кажется, нового, или по крайней мере, сколько мне известно, вполне еще не исследованного. По какой причине протестантство, оторвав у папизма половину, или без малого половину его последователей, замерло у пределов мира православного*? Нельзя объяснить этого факта племенными особенностями; ибо кальвинизм достиг значительного могущества в Чехии, в Польше, в Литве, в Венгрии и внезапно остановился не перед другим племенем, а перед другою верою. Над этим вопросом стоило бы мыслителям призадуматься.

Предполагаемое стремление Церкви к протестантству может быть исследовано только в области начал; но прежде чем я приступлю к рассмотрению внутренней логики православного вероучения и покажу совершенную несовместность ее с обвинением, предъявленным г. Лоранси (а до него бесчисленным множеством писателей одной с ним веры), считаю небес-

---

1 Я говорю только о принципе, притом — с точки зрения Церкви, а не о применении, которое, как и все на свете, может быть во многих случаях недостаточно или не чуждо злоупотреблений.

полезным рассмотреть исторический факт.

Западный раскол (читатели позволят мне употребить это выражение, ибо иного совесть моя не допускает*) насчитывает, пожалуй, уже более тысячи лет существования**. Отчего же с этого времени Церковь, управляемая патриархами, не породила своего, доморощенного протестантства? Отчего, по крайней мере, не обнаружила она до сих пор решительного влечения к какой-либо реформе? На Западе дело шло скорее. Едва протекло три века, как уже предтечи Лютера и Кальвина выступали вперед с поднятым челом, самоуверенною речью, определенными началами и установившимися учениями. Не станет же серьезная полемика возражать нам указанием на ереси и расколы, возникшие в России. Конечно, мы горько оплакиваем эти духовные язвы нашего народа; но было бы крайне смешно жалкие порождения невежества, а еще более неразумной ревности к сохранению каких-нибудь старинных обрядов, сопоставлять протестантству ученых предтеч Реформы; ибо я говорю не о кафарах или вальденцах, явившихся на Юге, не о пиккардийцах и лоллардах***, явившихся на Севере, но о людях, которые, как Окгам, или Виклеф, или бессмертный Гус, совмещали в себе всю современную им ученость и могли смело вступать в состязание со всеми богословскими снарядами Рима, не боясь никаких поражений, кроме, разумеется, тех, которые могла нанести им рука светской власти. Я говорю о людях, которые, умирая не хуже христиан первых веков, с высоты победных костров обращали к палачам своим слова, проникнутые святою и нежною любовию: «Sancta simplicitas»[1], — и этим самым провозглашали, что не в невежестве искали они для себя орудий и не на нем воздвигали здание своей веры. Как же могло случиться, что Восток, при предполагаемом в нем стремлении к протестантству, не произвел ни подобных людей, ни подобных религиозных движений? Не припишут ли этого несчастной судьбе Восточной Империи? Если не ошибаюсь, такое объяснение было уже предположено гр. де Местром*****; но оно, конечно, никого не удовлетворит, за исключением разве самых поверхностных умов. Византийская Империя, и после времен папы Николая I-го, насчитывала довольно ясных дней и славных эпох; достаточно указать на целый ряд побед, одержанных над сарацинами******, перед которыми в те времена трепетала Европа. К тому же, при некотором понимании умственного характера греков, нельзя и предполагать, чтобы политика могла когда-

1 Святая простота (*лат.*)****.

либо отвлечь их от вопросов веры. Не припишут ли отсутствие протестантского стремления невежеству Востока? Но и после девятого века Греция выставила немало великих ученых, проницательных философов и глубокомысленных богословов; Запад многим им обязан и, кажется, мог бы о них помнить*. Затем, эта русская держава в постепенном ее вырастании, конечно, представляла довольно простора для новых учений. Разве предположить в ней равнодушие к вере? Пожалуй, и такое объяснение можно пустить в ход, и, вероятно, большинство читателей удовлетворится им; тем не менее, оно будет совершенно ложно. У нас интерес религиозный преобладает над всем; в этом не усомнятся ни те, которым случалось присутствовать на оживленных спорах, ежегодно происходящих на большой Кремлевской площади, ни те, которым известно, что иностранных путешественников допетровских времен приводило в изумление деятельное участие народа на всех перекрестках Москвы в религиозных прениях, возникших между северною и южною Россиею о священнодействии Евхаристии**. Итак, обвинение в стремлении к протестантству решительно опровергается свидетельством истории. Таким опровержением, может быть, удовлетворились бы люди, слывущие практическими по преимуществу, те люди, которые не признают в области возможного ничего такого, что бы не было повторением былого, и видят в истории не более как ряд плеоназмов; но, по-моему, это опровержение еще недостаточно. Известное начало могло быть парализовано историческими фактами, не высмотренными или не оцененными в меру их действительной важности теми бесчисленными, невесомыми силами, которыми приводятся в движение крупные народные массы и которых современники движения часто не видят. Обыкновенно в подобных случаях неведение современников переходит по наследству к их потомкам, и оттого историки, чтоб выпутаться как-нибудь из затруднений в объяснении прошедшего, так часто призывают на помощь «слепую случайность» материалистов, или «роковую необходимость», по учению немецких идеалистов, правящую судьбами человечества, или, наконец, «божественное вмешательство» религиозных писателей. В сущности, во всех этого рода объяснениях почти всегда выражается не иное что, как сознание в умственной несостоятельности: ибо, если, с одной стороны, нельзя по справедливости не признавать путей Промысла во всем ходе истории, то с другой — неразумно и даже едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание мгновений непосредственного действия воли Божией на дела человече-

ские. Как бы то ни было, в области религиозных идей отсутствие того или другого факта, хотя бы оно длилось несколько веков кряду, оправдывает только догадку, более или менее правдоподобную, что и самого стремления к такому факту нет в этих идеях, но отнюдь еще не доказывает невозможности факта в будущем. Чтобы в этом убедиться окончательно и возвести историческую вероятность на степень логической достоверности, нужно вывести эту невозможность из самого религиозного принципа.

Что такое протестантство? Скажут ли, что отличительность его в самом акте протеста, предъявленного по вопросу веры? Но если так, то протестантами были бы апостолы и мученики, протестовавшие против заблуждений юдаизма и против лжи идолопоклонства; все Отцы Церкви были бы протестанты, ибо и они протестовали против ересей; вся Церковь постоянно была бы в протестантстве, ибо и она, постоянно, во все века, протестует против заблуждений каждого века. Ясно, что слово *протестант* не определяет ничего. Не заключается ли сущность протестантства в *свободе исследования?* Но апостолы свободное исследование дозволяли и заповедовали; но святые Отцы свободным исследованием защищали истины веры (свидетель, в особенности, великий Афанасий в геройской борьбе своей против арианства); но свободное исследование, так или иначе понятое, составляет единственное основание истинной веры. Правда, римское исповедание, по-видимому, осуждает свободу исследования; но вот человек, исследовав свободно все авторитеты Писания и разума, пришел к признанию всего учения латинян; отнесутся ли они к нему как к протестанту? Или еще нагляднее: другой человек, воспользовавшись тою же свободою исследования, убедился в том, что только догматические определения пап непогрешительны и что остается лишь покориться им, — осудят ли его как протестанта? А между тем, не путем ли свободного исследования пришел он к этому убеждению, которое неизбежно должно заставить его принять сполна все учение? Поэтому всякое верование, всякая смыслящая вера, есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подвергает явления внешнего мира или внутренние явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников. Смею сказать более: и в случаях исключительных, когда глас самого Бога непосредственно взыскивал и воздвигал душу падшую или заблудшую, душа повергалась ниц и поклонялась, опознав предварительно Божественный голос; и здесь начало обращения в акте свобод-

ного исследования. В этом отношении христианские исповедания отличаются одно от другого только тем, что некоторые из них разрешают исследование всех данных, другие же ограничивают число предметов исследования. Приписывать право исследования одному протестантству значило бы возводить его на степень единственно смыслящей веры; но это, конечно, было бы не по вкусу его противникам, и все мыслители сколько-нибудь серьезные отклонят такое предположение. Спрашивается наконец: не в Реформе ли, не в акте ли преобразования, искать первоистоков протестантства? Но ведь и Церковь постоянно реформировала свои обряды и правила*, и никому не приходило на мысль назвать ее ради этого протестантскою. Стало быть, протестантство — это не просто реформа: протестантство значит предъявление сомнения в существующем догмате; иными словами, отрицание преданого догмата, или живого Предания[1], короче: Церкви.

Теперь спрашиваю каждого добросовестного человека: обвинять в протестантских стремлениях Церковь, постоянно остававшуюся верною своему Преданию, никогда не позволявшую себе ни прибавлять к нему, ни исключать из него что бы то ни было, Церковь, взирающую и на римское исповедание как на раскол от нововведений; на такую Церковь возводить такое обвинение, не есть ли верх безумия?

Мир протестантский отнюдь не мир свободного исследования, ибо свобода исследования принадлежит всем людям. Протестантство есть мир, отрицающий другой мир. Отнимите у него этот отрицаемый им мир, и протестантство умрет: ибо вся его жизнь в отрицании. Свод учений, которого она пока еще придерживается, труд, выработанный произволом нескольких ученых и принимаемый апатическим легковерием нескольких миллионов невежд, стоит еще только потому, что в нем ощущается надобность для противодействия напору римского исповедания. Как скоро исчезает это ощущение, протестантство тотчас разлагается на личные мнения без общей связи. Неужели к этой цели стремится Церковь, которой вся забота относительно любого другого исповедания в продолжение восемнадцати веков возбуждалась единственно желанием узреть возврат всех людей к истине? Поставить этот вопрос — значит ответить на него.

Но этого мало. Я надеюсь доказать, что если бы впоследствии дух лжи когда-нибудь и вызвал в недрах Церкви какие-

1 Само собою разумеется, что здесь речь идет о Предании догматическом, а вовсе не о предании легендарном.

либо новые ереси или расколы, то и тогда заблуждение, в ней возникшее, не могло бы явиться на первых порах с характером протестантским и что такой характер оно могло бы принять разве только в результате длительного развития, как это и произошло на Западе.

Прежде всего нужно заметить, что протестантский мир распадается на две части, далеко не равные по числу своих последователей и по своему значению (этих частей не надобно смешивать). Одна имеет свое логическое Предание, хотя и отвергает Предание более древнее. Другая довольствуется Преданием иллогическим. Последняя слагается из квакеров, анабаптистов и других того же рода сект. Первая заключает в себе все прочие секты, называемые реформатскими*. У обеих половин протестантства одно общее — это их точка отправления: обе признают в церковном Предании перерыв, длившийся несколько веков; далее они расходятся в своих началах. Первая половина, почти порвавшая все связи с христианством, допускает новое откровение, непосредственное наитие Божественного Духа, и на этом основании старается построить одну Церковь или многие Церкви, предполагая в них Предание несомненное и постоянное вдохновение. Здесь основная данная может быть ложна; но ее применение и развитие совершенно рациональны: Предание получает логическое оправдание. Совсем иное на другой половине протестантского мира. Там на деле принимают Предание, но отрицают его оправдание. Это противоречие выяснится примером. В 1847 году, спускаясь по Рейну на пароходе, я вступил в разговор с почтенным пастором, человеком образованным и серьезным. Беседа наша мало-помалу перешла к предметам веры и, в частности, к вопросу о догматическом Предании, законности которого пастор не признавал. Я спросил у него, к какому вероисповеданию он принадлежит? — Оказалось, что он лютеранин. — А на каких основаниях отдает он предпочтение Лютеру перед Кальвином? — Он привел мне весьма ученые доводы. В эту минуту слуга, его сопровождавший, подал ему стакан лимонаду. Я просил пастора сказать мне, к какому вероисповеданию принадлежит его слуга? — Тот был тоже лютеранин. — «Он-то на каких основаниях, — спросил я, — отдал предпочтение Лютеру перед Кальвином?» — Пастор смолчал, и на лице его выразилось неудовольствие. Я поспешил уверить его, что отнюдь не имел намерения его оскорбить, но хотел только показать ему, что и в протестантстве есть Предание. Несколько озадаченный, но по-прежнему благодушный, пастор в ответ на мои слова выразил надежду, что со временем невежество,

которым обусловливается это подобие Предания, рассеется перед светом науки. — «А люди с ограниченными способностями? — спросил я. — А большая часть женщин, а чернорабочие, едва успевающие добывать себе насущный хлеб; а дети, а, наконец, ранняя юность, едва ли более способная, чем детство, судить о столь ученых вопросах, на которых расходятся последователи Реформы?» — Пастор замолчали после нескольких минут размышления проговорил: «Да, да, это, конечно, еще вопрос (es ist doch etwas darin); я об этом подумаю». — Мы расстались. Не знаю, думает ли он до сих пор, но знаю, что Предание как факт, несомненно, существует у реформаторов, хотя они всеми силами отвергают его принцип и законность; знаю и то, что они не могут ни поступить иначе, ни выпутаться из этого неизбежного противоречия. В самом деле, что те религиозные общества, которые признают все свои учения богодухновенными и приписывают богодухновенность своим основателям, с которыми состоят в связи непрерывного преемства, в то же время, скрытно или явно, признают и Предание, — в этом нет ничего противного логике. Но по какому праву стали бы пользоваться поддержкою Предания те, которые утверждают свои верования на научном знании своих предшественников? Есть люди верующие, что римская курия получает себе вдохновение с неба, что Фокс или Иоанн Лейденский были верными органами Божественного Духа. Может быть, эти люди и заблуждаются; тем не менее, понятно, что для них становится вполне обязательным все то, что определено этими лицами, избранными свыше. Но верить в непогрешимость науки, притом науки, вырабатывающей свои положения путем спора, противно здравому смыслу. Поэтому, все реформаторские ученые, отвергающие Предание, равно как и непрерывное откровение, поневоле обязаны смотреть на всех своих братьев, менее ученых, чем они, как на людей, вовсе лишенных действительного верования. Если б они захотели быть последовательными, то должны бы были сказать им: «Друзья и братья, законной веры у вас нет и не будет, пока вы не сделаетесь богословами, такими, как мы. А покамест пробивайтесь как-нибудь без нее!» Такая речь, может быть, и неслыханная, была бы, конечно, делом чистосердечия. Очевидно, что большая половина протестантского мира довольствуется Преданием, по ее собственным понятиям незаконным; а другая половина, более последовательная, так далеко отклонилась от христианства, что в настоящем случае нечего на ней и останавливаться. Итак, отличительный характер Реформы заключается в отсутствии законного Предания. Что ж из этого следует? Следу-

ет то, что протестантство отнюдь не расширило прав свободного исследования, а только сократило число несомненных данных, которые оно подвергает свободному исследованию своих верующих (оставив им одно Писание), подобно тому как и Рим сократил это число для большей части мирян, отобрав у них Святое Писание.

Ясно, что позиция протестантов не позволяет их считать Церковью, и что, отвергая законное Предание, они уже не смогли бы осудить человека, который, признавая божественность Священного Писания, не дошел бы до открытия в нем опровержения* заблуждений Ария или Нестория; ибо такой человек был бы неправ перед наукою, а не перед верою. Впрочем, я теперь не нападаю на реформатов; для меня важно выяснить необходимость, заставившую их стать на почву, ими теперь занимаемую, проследить логический процесс, который их к тому принудил, и показать, что такого рода необходимость и такого рода процесс в Церкви невозможны.

Со времени своего основания апостолами Церковь была едина. Это единство, обнимавшее весь в то время известный мир, связывавшее Британские острова и Испанию с Египтом и Сириею, никогда не было нарушаемо. Когда возникла ересь, весь христианский мир отряжал своих представителей, своих высших сановников, на торжественные собрания, называемые соборами. Эти соборы, несмотря на беспорядки, а иногда и на насилия, затмевавшие их чистоту, мирным своим характером и возвышенностью вопросов, подлежащих их решению, выдаются в истории человечества как благороднейшее из всех ее явлений. Вся Церковь принимала или отвергала определения соборов, смотря по тому, находила ли их сообразными или противными своей вере и своему Преданию, и присвоивала название соборов вселенских тем из них, в постановлениях которых признавала выражение своей внутренней мысли. Таким образом, к их временному авторитету по вопросам благочиния присоединялось значение непререкаемых и непреложных свидетельств в вопросах веры. Они были голосом Церкви. Даже ереси не нарушали этого Божественного единства: они носили характер заблуждений личных, а не расколов целых областей или епархий**. Таков был строй церковной жизни, внутренний смысл которого давно уже стал совершенно непонятен для всего Запада.

Перенесемся теперь*** в последние года восьмого или в начало девятого века и представим себе странника, пришедшего с Востока в один из городов Италии или Франции. Проникнутый сознанием этого древнего единства, вполне уверен-

ный, что он находится в среде братьев, входит он в храм, чтоб освятить последний день седмицы. Исполненный благоговения и любви, он следит за богослужением и вслушивается в дивные молитвы, с раннего детства радовавшие его сердце. До него доходят слова: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа»*. Он прислушивается. О, вот возглашается в Церкви символ веры христианской и вселенской, тот символ, которому всякий христианин обязан служить всею жизнию и за который при случае обязан умереть! Он прислушивается... — Да это символ испорченный, какой-то неизвестный символ! Наяву ли это, и не нашло ли на него тяжелое сновидение? Он не доверяет слуху, начинает сомневаться в своих чувствах. Он осведомляется, просит пояснений. Ему приходит на ум: не забрел ли он в сборище раскольников, отвергнутых местною Церковию... Увы нет! Он слышал голос самой местной Церкви. Целый патриархат, и самый обширный, целый мир произвел раскол... Сокрушенный странник сетует; его утешают. — «Мы ведь прибавили самую малость», — говорят ему, как и теперь твердят нам латиняне. —«Если малость, то к чему было прибавлять?» — «Да это вопрос чисто отвлеченного свойства». — «Почему же знаете вы, что вы его поняли?» — «Да это наше местное Предание». — «Как же могло оно найти место в символе вселенском, вопреки положительному определению вселенского собора, воспретившего всякое изменение в символе?» — «Да это Предание общецерковное, которого смысл мы выразили, руководствуясь местным мнением». — «Однако такого Предания мы не знаем; да и во всяком случае, каким образом местное мнение могло найти место в символе вселенском? Разве разумение Божественных истин — не дар, присущий лишь вселенскости Церкви**? Или мы чем-нибудь заслужили отлучение от нее? Вы не только не думали обратиться к нам за советом, но даже не взяли на себя заботы предупредить нас. Или мы уж так низко упали? Однако не более одного века тому назад Восток произвел величайшего из христианских поэтов и, может быть славнейшего из богословов, Дамаскина! Да и теперь между нами насчитываются исповедники, мученики веры, ученые философы, исполненные разумения христианства, подвижники, которых вся жизнь есть непрерывная молитва. За что же Вы нас отвергли?» Но, что бы ни говорил бедный странник, а дело было сделано: разрыв свершился. *Римский мир подразумевательно заявил, что в его глазах Восток был не более как мир илотов в делах веры и учения. Церковная жизнь кончилась для одной из половин Церкви.*

Я не касаюсь сущности вопроса. Пусть верующие в святость догмата и в божественный дух братства, завещанный от Спасителя апостолам и всем христианам, пусть спросят они самих себя: пренебрежением ли к братьям и отвержением ли невинных выслуживается ясность разумения и небесная благодать, отверзающая сокровенный смысл таинственного? Мое дело показать, откуда пошло протестантство.

Нельзя приписывать этого переворота одному папству. Это была бы слишком великая для него обида. Хотя Римский престол, вероятно, придерживался одинаковых мнений с местными Церквами, во главе которых он стоял, но он тверже хранил память о единстве. Несколько времени он упирался; но ему пригрозили расколом; светская власть приступила к нему с настойчивыми требованиями. Наконец он уступил, может быть, радуясь внутренно, что этим избавлялся на будущее время от препон, которые встречал со стороны независимых Церквей Востока. Как бы то ни было, переворот был делом не одного папы, а всего римского мира, и дело это освятилось в понятиях той среды отнюдь не верованием в непогрешимость Римского епископа, а чувством местной гордости*. Верование в непогрешимость было впереди, а в то время, когда совершилось отпадение, папа Николай I-й писал еще к Фотию, что в вопросах веры последний из христиан имеет такой же голос, как и первый из епископов[1]. Но последствия переворота не замедлили обнаружиться, и западный мир увлечен был в новый путь.

Частное мнение, личное или областное (это все равно), присвоившее себе во вселенской Церкви право на самостоятельно решение догматического вопроса, уже заключало в себе установление протестантства, то есть: свободы исследования без живого Предания единства, основанного на взаимной любви. Итак, романизм, в самый момент своего происхождения, заявил себя протестантством. Надеюсь, что люди добросовестные в этом убедятся; надеюсь также, что дальнейшие выводы уяснят это еще более.

Право решения догматических вопросов внезапно как бы переставилось. Прежде оно составляло принадлежность все-

---

1 Пусть незнакомые с актами этой великой тяжбы справятся хотя бы с жизнеописанием Фотия, составленным иезуитом Жегером**. Произведение это не отличается добросовестностью, но оно содержит в себе важные документы. Я прибавлю от себя одно замечание: правота дела нисколько не зависит от большой или меньшей добросовестности адвокатов, которым оно вверено; притом же, в настоящем случае, совесть папы, делателя фальшивых актов***, едва ли была чище совести патриарха, похитителя престола****.

ленской Церкви; отныне оно присвоивалось Церкви поместной. Это право могло быть за нею укреплено на двояком основании: в силу свободы исследования, откинувшей живое Предание, или в силу признания географических ограничений для монопольного обладания Святым Духом. На деле принято было первое из этих начал, но провозгласить и узаконить его как право было рано: прежний строй церковной жизни был еще слишком памятен, первое начало было слишком неопределенно и потому столь противно здравому смыслу, что не было возможности на нем укрепиться. Естественно возникла мысль приурочить монополию богодухновенности к одному престолу, древнейшему из всех на Западе и наиболее чтимому всею вселенною; это было благовиднее и в меньшей степени оскорбляло человеческий разум. Правда, можно бы было на это возразить, выведя на справку отступничество папы Либерия и осуждение, произнесенное против папы Онория вселенским собром (как видно, не предполагавшим в нем непогрешительности) *; но эти факты мало-помалу изглаживались из памяти людей, и можно было надеяться, что нововводимое начало восторжествует. Оно действительно восторжествовало, и западное протестантство притаилось под внешним авторитетом. Такое явление постоянно повторяется в политической истории. Иначе и быть не могло; ибо на место удалившегося Духа Божьего наступило царство чисторационалистической логики. Новосозданный деспотизм сдержал безначалие, внесенное предшествовавшим нововведением, то есть расколом, основанным на независимости областного мнения.

Я теперь не возражаю на самый догмат о главенстве папы; моя задача показать, каким путем через посредство романизма совершился переход от учения Церкви к началу Реформы, ибо непосредственный переход был невозможен.

Авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитет совершенно внешний. Христианин, некогда член Церкви, некогда ответственный участник в ее решениях, сделался подданным Церкви**. Она и он перестали быть единым: он был вне ее, хотя оставался в ее недрах. Ни испорченность*** всей христианской среды, ни даже личная испорченность самого папы не могли иметь на непогрешимость никакого действия. Папа делался каким-то невольным оракулом, каким-то истуканом из костей и плоти, приводимым в движение затаенными пружинами. Для христианина этот оракул ниспадал в разряд явлений материального свойства, тех явлений, которых законы могут и должны подлежать исследованиям одного разума; ибо внутренняя связь человека

с Церковью была порвана. Закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо[1].

Государство земное заняло место Церкви Христовой. Единый живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и правовых отношений. Рационализм развился в форме властительских определений; он изобрел чистилище, чтоб объяснять молитвы за усопших; установил между Богом и человеком баланс обязанностей и заслуг, начал прикидывать на весы грехи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завел переводы с одного человека на другого*, узаконил обмены мнимых заслуг; словом, он перенес в святилище веры полный механизм банкирского дома. Единовременно Церковь-государство вводила государственный язык — латинский; потом она привлекла к своему суду дела мирские; затем взялась за оружие и стала снаряжать сперва нестройные полчища крестоносцев, впоследствии постоянные армии (рыцарские ордена), и наконец, когда меч был вырван из ее рук, она выдвинула в строй вышколенную дружину иезуитов. Повторяю: дело теперь не в критике. Отыскивая источник протестантского рационализма, я нахожу его переряженным в форме римского рационализма и не могу не проследить его развития. О злоупотреблениях нет речи, я придерживаюсь начал. Вдохновенная Богом Церковь для западного христианина сделалась чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторитетом как бы вещественным: она обратила человека себе в раба и, вследствие этого, нажила себе в нем судью.

«Церковь — *авторитет*», — сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос**; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина

1 Некоторые утверждают, что непогрешимость папская дарована Церкви как бы в награду за ее нравственное единство. Каким же образом могла она достаться в награду за оскорбление, нанесенное всем Церквам Востока? Другие говорят, что непогрешимость состоит в согласии решения папы со всею Церковью, созванною на собор, или хотя бы и не созванною. Каким же образом можно было принять догмат, не подвергнув его предварительному обсуждению, даже не сообщив его целой половине христианского мира? Все эти извороты не выдерживают и тени серьезного исследования.

и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви. Но таково до сих пор ослепление западных сект, что ни одна из них не уразумела еще, как существенно отличается та почва, на которую они стали, от той, на которой издревле стояла и вечно будет стоять первобытная Церковь.

В этом отношении римляне находятся в полном заблуждении. Сами — рационалисты во всех своих верованиях, а других обвиняют в рационализме; сами — протетестанты с первой минуты своего отпадения, а осуждают произвольный бунт своих взбунтовавшихся братьев. С другой стороны, обвиненные, которые имели бы полное право обратить упрек против своих обвинителей, никогда не могли этого сделать потому, что сами они не более как продолжатели римского учения, только применяемого ими по-своему. Как только авторитет сделался внешнею властью, а познание религиозной истины отрешилось от религиозной жизни, так изменилось и отношение людей между собою: в Церкви они составляли одно целое, потому что в них жила одна душа*; эта связь исчезла, ее заменила другая — общеподданическая зависимость всех людей от верховной власти Рима. Как только возникло первое сомнение в законности этой власти, так единство должно было рушиться. Ибо учение о папской непогрешимости** утверждалось не на святости вселенской Церкви; да и Западный мир, в то время как он присваивал себе право изменять, или (как говорят римляне) разъяснять символ и ставить ни во что, как не заслуживающее внимания, мнение восточных братьев, не заявлял даже и притязания на относительно высшую степень нравственной чистоты. Нет, он просто ссылался на случайную особенность епископского преемства, как будто бы другие епископы, поставленные апостолом Петром, независимо от места их пребывания, не были такими же его преемниками, как и епископ римский! Никогда Рим не говорил людям: «Один тот может судить меня, кто совершенно свят, но тот будет всегда мыслить как я». Напротив, Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа; он пустил разум на волю, хотя, по-видимому, и попирал его ногами.

И разум человеческий воспрянул, гордясь созданною для него независимостью логического самоопределения и негодуя на оковы, произвольно на него наложенные; так возникло протестантство, законное по своему происхождению, хотя и

непокорное исчадие романизма. В известном отношении, оно представляет собою своего рода реакцию христианской мысли против заблуждений, господствовавших в продолжение веков; но, повторяю, по происхождению своему оно не секта первобытного христианства, а раскол, порожденный римским верованием. Поэтому-то протестантство и не могло распространиться за пределы мира, подвластного папе. Этим объясняется исторический факт, о котором я говорил выше.

Нетрудно было бы показать, что римское тавро отметило неизгладимым клеймом учения реформаторов и что все тот же присущий папству дух утилитарного рационализма стал духом Реформы. Выводы, правда, не одинаковы; но посылки и определения, подразумевательно в них заключающиеся, всегда тождественны. Папство говорит: «Церковь всегда молилась за усопших, но эта молитва была бы *бесполезна*, если б не было промежуточного состояния между раем и адом; *следовательно*, есть чистилище». Реформа отвечает: «Нет следов чистилища ни в Священном Писании, ни в первобытной Церкви; *следовательно, бесполезно* молиться за усопших, и я не буду молиться». Папство говорит: «Церковь обращается к заступничеству святых; *следовательно*, оно *полезно, следовательно*, восполняет *заслуги* молитвы и подвигов удовлетворения». Реформа отвечает: «Удовлетворение за грехи кровию Христа, усвояемое верою в крещении и в молитве, достаточно для искупления не только человека, но и всех миров[1]; *следовательно*, ходатайство за нас святых *бесполезно*, и незачем обращаться к ним с молитвами». Обеим сторонам одинаково непонятно святое общение душ. Папство говорит: «Вера, по свидетельству апостола Иакова, недостаточна[2], следовательно, верою мы не можем спастись и, *следовательно*, дела *полезны* и составляют *заслугу*». Протестантство отвечает: «Одна вера спасает, по свидетельству апостола Павла, а дела не составляют заслуги*; *следовательно*, они *бесполезны*» и т. д. и т. д. Таким образом, воюющие стороны в продолжение веков

1 Та часть Франции, которая слывет религиозною, всегда отличалась какою-то особенною изобретательностию на бессознательное, непреднамеренное кощунство. Достаточно вспомнить скучную поэму (имевшую, однако, некоторый успех), в которой Христос вторично приемлет крестную смерть для спасения демонов. Впрочем, и сочинения Шатобриана и Ламартина кишат подобными примерами.

2 Едва ли нужно доказывать, что апостол Иаков, в этой на него ссылке, понят ошибочно; по-видимому, он присвоивает знанию название веры, но это вовсе не значит, чтоб он их путал, напротив, он хочет доказать знанию всю незаконность его притязаний на название, которое оно похищает, не имея в себе отличительных признаков веры.

перебрасывались и доселе перебрасываются силлогизмами, но все на одной почве, именно: на почве рационализма, и ни та, ни другая сторона не может избрать для себя иной. В Реформу перешло даже и установленное Римом деление Церкви на Церковь учащую и Церковь поучаемую; разница лишь в том, что в римском исповедании оно существует по праву, в силу признанного закона, а в протестантстве только как факт, и еще в том, что место священника занял ученый, как видно из приведенной беседы моей с пастором. Говоря это, я не нападаю ни на протестантов, ни на римлян. Так как связь между логическим разумом и внутренним духом была уже порвана до появления Лютера и Кальвина, то очевидно, что ни тот, ни другой ничего самопроизвольно себе не присвоил: они только воспользовались правами, которые были им подразумевательно уступлены учением самого Рима. Единственная моя цель состоит в том, чтоб определить характер обеих половин Западного мира в глазах Церкви и этим дать возможность читателю понять дух православия.

Кажется, я доказал, что протестантство у нас невозможно. Мы не можем иметь ничего общего с Реформою, ибо стоим на совершенно иной почве; но чтоб довести этот вывод до очевидности, я представлю еще одно объяснение, свойства более положительного.

Дух Божий, глаголящий Священным Писанием, поучающий и просвещающий Священным Преданием вселенской Церкви, не может быть постигнут разумом. Он доступен только полноте человеческого духа под вдохновением благодати. Попытка проникнуть в область веры и ее тайн только со светильниками разума, есть дерзость в глазах христианина, столь же безумная, сколь преступная. Только свет, с неба сходящий и проникающий всю душу человека, может указать ему путь; только сила, даруемая Духом Божиим, может вознести его в те непреступные высоты, где является Божество. «Только тот может понять пророка, кто сам пророк», — говорит Св. Григорий-чудотворец. Только само божество может уразуметь Бога и бесконечность Его премудрости. Только живущего в себе имея Христа*, можно приблизиться к Его престолу, не будучи уничтоженным тем величием, перед которым самые чистые духи повергаются с радостию и трепетом. Только Церкви, святой и бессмертной, живому ковчегу Духа Божьего, носящему в недрах своих Христа, своего Спасителя и Главу, только ей одной, связанной с Ним сокровенными узами, которых ни слово человеческое не в силах изрещи, ни ум человеческий не в силах постигнуть, дано право и власть созерцать небесное

величие и проникать в его тайны. Я говорю о Церкви в ее целости, о Церкви, по отношению к которой Церковь земная составляет неотделимую *часть*; ибо то, что мы называем Церковью видимою и Церковью невидимою, образует не две Церкви, а одну под двумя различными видами. Полнота духа церковного не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Дух Божий, который знает Сам Себя и не может не знать*. Церковь в ее целости начертала Священное Писание; она же дает ему жизнь в Предании; точнее говоря, эти два проявления одного и того же Духа составляют одно. Ибо Писание не иное что, как Предание писанное, а Предание не иное что, как Писание живущее. Такова тайна этого чудного единства, где чистейшая святость сплавляется с высочайшим разумом, чтобы разум стал разумным там, где без святости он остался бы слеп, как сама материя**.

На этой ли почве возникнет протестантство? На эту ли почву станет человек, поставляющий себя судьею над Церковью и тем самым заявляющий притязание на совершенство святости, а не только на совершенство разума? Сомневаюсь, чтобы такой человек мог быть принят как желанный гость тою Церковью, у которой первое начало то, что неведение есть удел каждого лица в отдельности так же, как грех, и что разумение, равно как и совершенная святость, принадлежат лишь единству всех членов Церкви. Таково учение вселенской, православной Церкви, и я утверждаю смело, что никто не отыщет в нем зачатков рационализма.

Но откуда, спросят нас, возьмется сила для охранения учения столь чистого и столь возвышенного? Откуда возьмется оружие для его защиты? Сила найдется по взаимной любви, а оружие — в общении молитвы, от которых Бог не отступит, потому что он сам вдохновляет их***.

Но в чем же искать гарантий против заблуждения в будущем? На это один ответ: кто ищет вне надежды и веры каких-либо иных гарантий для духа любви, тот уже рационалист. Для него уже Церковь невозможна, ибо он уже всею душою погрузился в сомнение.

Не знаю, удалось ли мне настолько выяснить мысль мою, чтоб дать возможность читателям понять разницу между основными началами Церкви и всех западных исповеданий. Эта разница так велика, что едва ли можно найти хоть одно положение, в котором бы они были согласны; обыкновенно даже, чем на вид сходнее выражения и внешние формы, тем существеннее различие в их внутреннем значении. Так, большая часть вопросов, о которых столько уже веков длятся споры в

религиозной полемике Европы, находит в Церкви легкое разрешение; говоря точнее, для нее они даже не существуют как вопросы. Так, принимая за исходное начало, что жизнь духовного мира есть не что иное, как любовь и общение в молитве, она молится за усопших, хотя отвергает изобретенную рационализмом басню о чистилище; испрашивает ходатайства святых, не приписывая им, однако, заслуг, придуманных утилитарною школою, и не признавая нужды в другом ходатайстве, кроме ходатайства Божественного Посредника*. Так, ощущая в себе самой живое единство, она не может даже понять вопроса о том, в чем спасение: в одной ли вере, или в вере и делах вместе? Ибо в ее глазах жизнь и истина без этого была бы всего лишь логическим знанием. Так, чувствуя свое сокровенное единение с Духом Святым, она за все благое возносит благодарение Богу, Который есть единственное благо**, себе же ничего не приписывает, ничего не приписывает и человеку, кроме зла, противоборствующего в нем делу Божию: ибо человек должен быть немощен, дабы в душе его могла совершиться Божия сила***. Слишком далеко завело бы нас перечисление всех тех вопросов, в которых проявляется решительное и доселе вполне еще неопознанное различие между духом Церкви и духом рационалистических сект; это потребовало бы рассмотрения всех догматов, обрядов и нравственных начал христианства... Но я должен остановить внимание читателя на явлении, выдающемся из ряду и особенно знаменательном. Я, кажется, показал, что раздвоение Церкви на Церковь учащую и Церковь учеников (ибо так бы следовало называть низший отдел), признанное в романизме как коренной принцип, обусловленный самым его складом религиозного государства и делением его на церковников и мирян, прошло и в Реформу и в ней сохраняется как последствие упразднения законного Предания или посягательства науки на веру. Итак, вот черта общая обоим западным исповеданиям; отсутствие ее в православной Церкви самым решительным образом, определяет характер последней.

Говоря это, я предлагаю не гипотезу, даже не логический вывод из совокупности других начал православия (такой вывод был мною сделан и изложен письменно много лет тому назад****). Нет, это нечто гораздо большее. Это неоспоримый догматический факт. Восточные патриархи, собравшись на собор с своими епископами, торжественно провозгласили в своем ответе на окружное послание Пия IX, что «непогрешимость почиет единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимною любовью, и что неизменяемость догмата,

равно как и чистота обряда, вверены охране не какой бы то ни было иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово». Это формальное объявление всего восточного клира, принятое поместною русскою Церковью с почтительною и братскою признательностью, приобрело нравственый авторитет вселенского свидетельства. Это, бесспорно, самое значительное событие в церковной истории за много веков*. В истинной Церкви нет Церкви учащей**.

Значит ли это, что нет поучения? Есть, и более чем где-нибудь; ибо в ней поучение не стеснено в предустановленных границах. Всякое слово, внушенное чувством истинно христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Божиим, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример. Мученик, умирающий за истину, судья, судящий в правду (не ради людей, а ради самого Бога), пахарь в скромном труде, постоянно возносящийся мыслию к своему Создателю, живут и умирают для поучения братьев; а встретится в том нужда — Дух Божий вложит в их уста слова мудрости, каких не найдет ученый и богослов. «Епископ в одно и то же время есть и учитель, и ученик своей паствы», — сказал современный апостол Алеутских островов, епископ Иннокентий. Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии или, наоборот, как бы ни был он укрыт от взоров в тени самой скромной обстановки, попеременно то поучает, то принимает поучение: ибо Бог наделяет кого хочет дарами Своей премудрости, невзирая на звания и лица. Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме логического поучения словом, — в этом-то и заключается рационализм, и в этом его проявлении он выказался в папизме еще ярче, чем в Реформе. Вот что объявили патриархи; вот что подтвердила Церковь!

Вопрос о поучении приводит нас опять к вопросу об исследовании; ибо поучение предполагает исследование, и без него невозможно. Я, кажется, показал, что вера смыслящая, которая есть дар благодати и в то же время акт свободы, всегда предполагает предшествовавшее ей исследование и сопровождается им под тою или другою формою, и что романизм, по-видимому, не осудивший исследование, на самом деле допускает его, так же как и протестантство, провозглашающее его законность. Но я должен оговорить, что хотя, придерживаясь общепринятых определений, я признал право исследования данных, на которых зиждутся вера и ее тайны, однако я этим отнюдь не думал оправдывать того значения, какое придается

слову *исследование* в западных исповеданиях. Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть полагание* факта невидимого, проявленного в факте видимом; но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание, а гораздо более. Она не есть акт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь. Очевидно потому, что и процесс исследования в применении его к вопросам веры от нее же заимствует существенное ее свойство и всецело отличается от исследования в обыкновенном значении слова. Во-первых, в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек и весь человек всею целостью разума и воли составляет существенную часть его. Во-вторых, исследование в области веры предполагает некоторые основные данные, нравственные или рациональные, стоящие для души выше всякого сомнения, так что исследование есть не иное что, как процесс осмысленного раскрытия этих данных; ибо пирронизм** (если б он мог существовать в действительности) исключил бы не только всякую возможность веры, но и всякую мысль о серьезном исследовании. Малейшая из этих данных, будучи раз допущена душою совершенно *чистою*, дала бы ей все другие данные в силу неотразимого, хотя, может быть, и несознанного ею вывода. Для православной Церкви совокупность этих данных объемлет весь мир со всеми явлениями человеческой жизни и все слово Божие, как писанное, так и выраженное *догматическим вселенским Преданием*. Всякое покушение отнять у христианина хотя бы одну из этих данных становится неизбежно нелепостью или богохульством. В нелепость впадают протестанты, отвергая Предание законное и, в то же время, живя Преданием самочинным и незаконным; в богохульство впадают римляне, отнимая у мирян слово писанное, равно как и кровь Спасителя***. Итак, само исследование в области веры как по многоразличию подлежащих ему данных, так и потому, что цель его заключается в истине живой, а не только логической, требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и в разуме, и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самых этих сил. Ему следует, если можно так выразиться, принимать в соображение не только зримый мир, но и силу и чистоту органа зрения.

Исходное начало такого исследования — в смиреннейшем признании собственной немощи. Ибо тень греха содержит уже

в себе возможность заблуждения, а возможность переходит в неизбежность, когда человек безусловно доверяется собственным своим силам или дарам благодати, лично ему ниспосланным; а потому тот лишь мог бы предъявить притязание на личную независимость в исследовании предметов веры, кто признавал бы в себе не только совершенство познавательной способности, но и совершенство нравственное. Одной сатанинской гордости на это было бы недостаточно; и нужно бы было предположить при ней небывалое безумие. Итак, там лишь истина, где беспорочная святость, то есть в целости вселенской Церкви, которая есть проявление Духа Божьего в человечестве*.

Подобно тому, как характером веры определяется характер исследования, так характером исследования определяется характер поучения. Все силы души озаряются верою, все усвоивают ее себе исследованием, все получают ее через учительство. Поэтому поучение обращается не к одному разуму и действует не исключительно через его посредство, а обращается к уму в его целости** и действует через все многообразие его сил, составляющих в общей совокупности живое единство***. Поучение совершается не одним Писанием (как делают протестанты, которых, впрочем, мы благодарим от всего сердца за размножение экземпляров Библии), не изустным толкованием, не символом (которого необходимости мы, впрочем, отнюдь не отрицаем), не проповедью, не изучением богословия и не делами любви, но всеми этими проявлениями вместе. Кто получил от Бога дар слова, тот учит словом; кому Бог не дал дара слова, тот поучает жизнью. Мученики, в минуту смерти возвещавшие, что страдания и смерть за истину Христову принимались ими с радостью, были поистине великими наставниками. Кто говорит брату: «Я не в силах убедить тебя, но давай, помолимся вместе», — и обращает его пламенною молитвою, тот также сильное орудие учительства. Кто силою веры и любви исцеляет больного и тем приводит к Богу заблудшие души, тот приобретает учеников и становится их учителем.

Конечно, христианство выражается и в форме логической, заключенной в символе****, но это выражение не отрывается от других его проявлений. Христианство имеет и учительство в логической форме, которое мы называем «теологией», но это не более как ветвь учительства в его целости. Отсекать ее — тяжкое заблуждение; отдавать ей исключительное предпочтение — глупость; полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, — ересь, ибо тем самым создается

новое, небывалое таинство — таинство рационализма.

Церковь не признает иной Церкви учащей, кроме самой себя в своей целости[1].

Таким образом, характер исследования придает Церкви недоступность для протестантского ума, а характер учительства — непроницаемость для римской школы*.

Надеюсь, сказанное мною достаточно доказывает, что второе обвинение, направленное против нас г. Лоранси, гр. де Местром и еще многими другими, так же неосновательно как и первое, и что протестантство иначе даже и не могло возникнуть в Церкви, как через посредство папского раскола, из которого оно неизбежно вытекает. Этим же, повторяю еще раз, объясняется, почему протестантство не могло выступить из пределов Римского мира, создавшего ту почву, которая одна только и могла родить из себя идею реформатских исповеданий. Неизмеримо выше, на совершенно иной почве утверждается Церковь вселенская и православная, Церковь первобытная, словом, Церковь; и с этим, я надеюсь, согласятсся читатели, вопреки господствующим предубеждениям и несмотря на слабость пера, излагающего перед ними дух церковного учения.

Представляется, однако, возражение, по-видимому вытекающее из моих же слов. Могут сказать, что, выведя родословную протестантства через посредство романизма, я доказал, что рационалистическая почва Реформы создана была римским расколом; а так как самый этот раскол, поставив на место вселенской веры свое епархиальное мнение, тем самым в момент своего возникновения совершил акт протестантства, то из этого следует (хотя я и утверждаю противное), что протестантство может возникнуть прямо из Церкви. Надеюсь, однако, что мой ответ меня оправдает. Действительно, римский раскол был уже протестантским; но в те времена дух Церкви даже на Западе был еще столь силен и столь противоположен духу позднейшей Реформы, что романизм вынужден был укрыть от взоров христиан и от самого себя свой собственный характер, надев на внесенное им начало рационалистического безначалия личину правительственного деспотизма в делах веры. Этим ответом устраняется вышеизложенное сомнение, но в подкрепление представляется еще следующее соображение: если б даже в былые времена была возможность для протестантства или для протестантского начала зародиться в самом лоне

---

1 Это не противоречит тому, что служение слова возложено преимущественно на клир.

Церкви, то все-таки теперь эта возможность уже не существует.

От самого начала немало ересей возмущало христианский мир. Еще прежде, чем апостолы закончили свое земное поприще, многие из их учеников обольстились ложью. Позднее, с каждым веком умножались ереси, каковы, например, савеллианство, монтанизм и многие другие. Наконец, множество верных отторгнуто было от Церкви несторианством, евтихианством*, с их многоразличными разветвлениями и, в особенности, арианством, подавшим, как известно, случайный повод к римскому расколу**. Спрашивается, могут ли эти ереси возродиться? Нет! Во время их возникновения догматы, против которых они восставали, хотя и заключались подразумевательно в церковном Предании, но еще не были облечены в форму совершенно ясных определений; поэтому для немощи личной веры была возможность заблуждения. Позднее Божиим Промыслом, благодатию Его вечного Слова и вдохновения Духа истины и жизни догмат получил на соборах точное определение, и с той поры заблуждение в прежнем смысле стало невозможным даже для личной немощи. Неверие возможно и теперь, но невозможно арианство. Одинаково невозможны и другие ереси. Они заключали в себе заблуждения в Поведанном догмате о внутренней природе Бога или об отношениях ее к природе человеческой, но, искажая догматическое Предание, они заявляли притязание на верность ему. Это были заблуждения более или менее преступные, но заблуждения личные, не посягавшие на догмат о церковной вселенскости, а, напротив, пытались доказать истинность своих учений согласием всех христиан. Романизм же, начав с того, что поставил независимость личного или епархиального мнения выше вселенского единоверия (ибо, как я уже показал, ссылка на непогрешимость папы как на оправдание раскола принадлежит к позднейшему времени), первый стал ересью против догмата о природе Церкви***, против ее веры в самое себя. Реформа была только продолжением той же ереси под другим видом.

Таково определение всех западных сект, а заблуждение, единожды определенное, становится невозможным для членов Церкви.

Выводить ли отсюда, что они застрахованы от всякого заблуждения? Нисколько: одинаково неразумно было бы утверждать, что они ограждены от греха. Такое совершенство принадлежит только Церкви в ее живой целости и никому из ее членов лично приписано быть не может. Кто из людей за себя поручится, что никогда не придаст ошибочного значения выражению Духа Божьего в Церкви, то есть слову писанному или

живому Преданию? Тот один имел бы право предположить в себе такую непогрешимость, кто мог бы назвать себя живым органом Духа Божия. Но следует ли из этого, что вера православного христианина открыта для заблуждений? Нет; ибо христианин, тем самым, что верит во вселенскую Церковь, низводит свое верование в вопросах, *которым не дано еще ясного определения,* на степень мнения личного (или поместного, если оно принимается целою епархиею). Впрочем, и такое заблуждение в мнении, хотя и безопасное для Церкви, не будет невинным в христианине. Оно есть признак и последствие нравственного заблуждения или нравственной немощи, делающей человека до известной степени недостойным небесного света и, как всякий грех, может быть изглажен только Божественным милосердием. Вера христианина должна быть преисполнена радости и признательности, но в той же мере и страха. Пусть он молится!* Пусть испрашивает недостающего ему света! Лишь бы не дерзал он успокаивать себя ни по примеру реформата, который говорит: «Конечно, я, может быть, и ошибаюсь, но намерения мои чисты, и Бог примет их в расчет, равно как и немощь мою»; ни по примеру римлянина, который говорит: «Положим, я ошибаюсь; но что за важность? За меня знает истину папа, и я вперед подчиняюсь его решению!» Понятие Церкви о греховности всякого заблуждения верно выразилось в одном сказании, может быть, и сомнительном по отношению к фактической его достоверности, но, несомненно, истинном по отношению к его смыслу. Отшельник, которого примерная жизнь озарялась дарами Божественной благодати, придерживался заблуждения многих своих современников, принимавших царя Салимского не за прообраз, а за явление Самого Царя мира, Спасителя человеков. Святой епископ, в епархии которого проживал этот отшельник, пригласил его на беседу и, не вступая с ним в спор, предложил ему провести ночь в молитве. На другой день он спросил у него, остается ли он при прежнем мнении? Отшельник отвечал: «Я был в заблуждении, да простит мне Бог мое согрешение»!** Он ясно понял, потому что смиренно молился. Пусть же христианин верует с трепетом, ибо для него нет заблуждения невинного; но, повторяю, для Церкви оно безопасно.

Я ответил на обвинения, взводимые на православие г-м Лоранси и многими другими писателями одного с ним исповедания; выяснил, насколько смог, различие в характере Церкви и западных исповеданий; высказал в рационализме, как латинском, так и протестантском, ересь против догмата о вселенскости и святости Церкви. Затем я считаю обязанностью сказать несколько слов и о том, в каком свете представляются нам наши отношения к этим

двум исповеданиям, их взаимные отношения и их современное положение.

Так как Реформа есть не более как продолжение и развитие романизма, то я должен сперва сказать об отношениях наших к последнему. Возможно ли сближение между нами? Ответ может быть только отрицательным. Истина не допускает сделок. Что папство изобрело Церковь греко-униатскую — это понятно. Церковь-государство может, если ей заблагорассудится, пожаловать некоторые права гражданства бывшим своим восточным братьям, которых она же некогда объявила илотами в области веры; она может дать им эти права в награду за смиренное их подчинение авторитету папы, не требуя от них единства веры*, выраженной в символе. Истым латинянам они, конечно, ничего более не внушают, кроме презрительной жалости; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению. До настоящих римских граждан им, разумеется, далеко, и ни один богослов, ни один учитель не взялся бы доказать логичности их исповедания; это нелепость терпимая — не более. Такого рода единение в глазах Церкви немыслимо, но оно совершенно согласно с началами романизма. В сущности, для него Церковь состоит в одном лице, в папе**; под ним аристократия его чиновников, из числа которых высшие носят многозначительное название *князей Церкви*; ниже толпится чернь мирян, для большинства которых невежество — закон; еще ниже стоит илот, помилованный в награду за свою покорность, греко-униат, в котором предполагается бессмыслие и за которым оно признано как его право. Повторяю: романизм может допустить такое слияние, но Церковь не знает сделок в догмате и в вере. Она требует единства полного, и только полное равенство она может дать взамен, ибо знает братство, но не знает подданства. Итак, сближение невозможно без полного отречения от заблуждения, длившегося более десяти веков.

Но не могли бы собор закрыть бездну, отделяющую римский раскол от Церкви? Нет; ибо тогда только можно будет созвать собор, когда предварительно закроется эта бездна***. Правда, и люди, напоенные ложными мнениями, участвовали на вселенских соборах; из них некоторые возвращались к истине, другие упорствовали в своих заблуждениях и тем окончательно отделялись от Церкви; но дело в том, что эти люди, несмотря на свои заблуждения в самых основных догматах веры, не отрицали Божественного права церковной вселенскости ****. Они питали или, по крайней мере, заявляли надежду определить в ясных, не оставляющих места для сомнения выражениях догмат, испо-

ведуемый Церковью, и удостоиться благодати засвидетельствования веры своих братьев. Такова была цель соборов, таково их значение, таково понятие, заключающееся в обыкновенной формуле введения ко всем их решениям: «Изволися Духу Святому и т. д.»* В этих словах выражалось не горделивое притязание, но смиренная надежда, которая впоследствии оправдывалась или отвергалась согласием или несогласием «всего народа церковного»**, или «всего тела Христова», как выразились патриархи. Бывали соборы еретические, каковы, например, те, на которых составлен был полуарианский символ, когда подписавшихся епископов насчитывалось вдвое более, чем на Никейском, соборы, когда императоры принимали ересь, патриархи провозглашали ересь, папы подчинялись ереси. Ибо отступничество папы Либерия не подлежит никакому сомнению. Пусть адвокаты оправдывают его страхом или слабостью: в глазах всякого здравомыслящего, кто может впасть в заблуждение по страху или слабости, может также легко увлечься и другими страстями, властолюбием, алчностью, ненавистью. Почему же отвергнуты эти соборы, не представляющие никаких наружных отличий от соборов вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви «всем церковным народом», тем народом и в той среде, где в вопросах веры нет различия между грамотеем и невеждою, церковником и мирянином, мужчиною и женщиною, государем и подданным, господином и рабом; где, когда это нужно, по усмотрению Божию, отрок получает дар видения, младенцу дается слово премудрости, безграмотный пастух обличает и опровергает ересь своего ученого епископа, дабы все были едино в свободном единстве живой веры, которое есть проявление Духа Божия. Таков догмат, лежащий в основе самой идеи собора ***. Каким же образом и с какого права принял бы участие в соборе тот, кто, подобно реформату, подменил независимостью личного мнения святость вселенской веры? Или тот, кто, подобно римлянину, присвоил рационализму епархиального мнения права, принадлежащие только вдохновению вселенской Церкви? Да и к чему собор, если Западный мир сподобился получить столь ясное откровение Божественной истины, что счел себя уполномоченным включить его в символ веры и не нашел даже нужным ждать подтверждения от Востока. Что бы стал делать на соборе греческий или русский илот рядом с избранными сосудами, с представителями народов, помазавших самих себя святым миром непогрешимости? Собор дотоле невозможен, пока Западный

мир, вернувшись к самой идее собора, не осудит наперед своей узурпации* и всех ее последствий, иначе: пока не вернется к первобытному символу и не подчинит своего мнения, которым он был поврежден, суду вселенской веры. Одним словом, когда будет ясно понят и осужден рационализм, ставящий на место взаимной любви гарантию человеческого разума или иную: тогда, и только тогда, собор будет возможен. Итак, не собор закроет пропасть; она должна быть закрыта, прежде чем собор соберется[1].

Один Бог знает час, предуставленный для торжества истины над извращением людей или их немощью. Этот час наступит, я в этом не сомневаюсь; а до тех пор, открыто ли выступает рационализм, как в Реформе, или под личиною, как в папизме, Церковь может относиться к нему не иначе, как с состраданием, жалея о заблуждении и надеясь на обращение. Однако сами две части западного раскола оказываются в неодинаковом положении по отношению к Церкви.

Выше было сказано, что романизм, нося в себе безначалие как принцип, и в то же время боясь обнаружений его на практике, вынужден был отречься от своей природы и, так сказать, замаскироваться в своих собственных глазах, претворившись в деспотизм. Это превращение не осталось без важных последствий. Единство Церкви было свободное; точнее, единство было сама свобода, в стройном выражении ее внутреннего согласия. Когда это живое единство было отринуто, пришлось пожертвовать церковною свободою для достижения единства искусственного и произвольного. Внешний знак заменил внутренний смысл***.

Другим путем пошла Реформа: оставаясь неотступно верною принципу рационалистического безначалия, породившему римский раскол, она с полным на то правом потребовала обратно свободы и вынуждена была принести в жертву единство. Как в папизме, так и в Реформе, все сводится на внешность: таково свойство всех порождений рационализма. Единство папизма есть единство внешнее, чуждое содержания

1 Очевидно, таково было убеждение великого Марка Ефесского**, когда он требовал на религиозном съезде во Флоренции, чтобы символ был восстановлен в первобытной его чистоте и чтоб вставка была выражена как мнение, стоящее вне символа. Заблуждение, исключенное из числа догматов, становилось безвредным; этого и хотел Марк Ефесский, возлагая самое исправление заблуждения на попечение Божие. Тем самым устранилась бы ересь против Церкви и восстановилась бы возможность общения. Но гордость рационализма не допустила его до самоосуждения.

живого; и свобода протестантствующего рассудка есть также свобода внешняя, без содержания реального. Паписты, подобно иудеям, держатся за знамения; протестанты, как эллины, держатся за логическую мудрость*. И тем и другим одинаково недоступно понимание Церкви — свободного единства живого разумения. Но римское понимание исполнено озлобления и постоянно вооружено клеветою; у протестантов оно исполнено равнодушия и вооружено презрением[1]. Впрочем, так как в основании отношений как папистов, так и протестантов к Церкви лежит невежество, то нет повода негодовать на них. Для тех и для других серьезная борьба с Церковью одинаково невозможна.

Зато тем более возможна для них междуусобная борьба, ибо почва под ними одна, и права их одинаковы. И те и другие погружены всецело (не подозревая этого) в ту логическую антиномию, на которую распадается всякое живое явление (см. Канта****), пока оно рассматривается исключительно с логической его стороны, и которая разрешается только в полноте реальности; но этого разрешения ни те, ни другие не находят, да и не найдут никогда в тесных границах общего для них рационализма. Оттого борьба, с большим или меньшим жаром продолжающаяся более трех столетий, в которой воюющие стороны не всегда ограничивались орудием слова, а прибегали нередко и к другим средствам, менее честным и менее христианским, далеко еще не подходит к своему исходу, несмотря на то, что в ней уже истощились нравственные силы воюющих. Непростительно было бы не отдать справедливости дарованиям и ревности, выказанным с обеих сторон; нельзя не удивляться блистательному и мощному красноречию, которым в особенности отличаются латиняне, равно как и неутомимости и глубокой учености их противников; но в чем же заключаются результаты борьбы? По правде, в них нет ничего утешительного ни для одной стороны. Та и другая сильна в нападении и бессильна в защите; ибо одинаково неправы обе и одинаково осуждаются как разумом, так и свидетельством истории. В каждую минуту каждая из воюющих сторон может похвалиться блиста-

1 Эти два положения очевидны для всякого сколько-нибудь следившего за ходом религиозной литературы на Западе. Вспомните гр. де Местра, послания австрийских епископов, особенно Лакордера и газету «Univers religieux», несколько лет тому назад утверждавшую, между прочим, что греки вываривают мертвых в вине, с целью обеспечить им доступ в рай. Что касается до протестантов, то достаточно указать на ученого Толюка, одного из богословских светил Германии, который в ответе своем Штраусу**, утверждал *понаслышке,* будто восточные Церкви никогда не читают Евангелия от Иоанна***.

тельною победою; и между тем, обе оказываются постоянно разбитыми, а поле битвы остается только за неверием. Оно бы давно и неоспоримо им овладело, если бы потребность веры не заставляла многих закрывать глаза перед непоследовательностию религии, принятой ими по невозможности без нее обойтись или сохраняемой без серьезной веры.

Так как борьба между западными верованиями происходила на почве рационализма, то нельзя даже сказать, чтоб предметом ее когда-либо была сама вера: ибо ни самые искренние верования, ни самые пылкие убеждения, еще не заслуживают названия веры. Тем не менее, эта борьба как предмет изучения в высокой степени занимательна и глубоко поучительна! Характер партий обрисовывается в ней яркими чертами. Критика сериозная, хотя сухая и недостаточная, ученость обширная, но без объединяющей связи, строгость прямодушная и трезвая, достойная первых веков Церкви, при узкости воззрений, замкнутых в пределах индивидуализма; пламенные порывы, в которых как будто слышится признание их неудовлетворительности и безнадежности когда-либо обрести удовлетворение; постоянный недостаток глубины, едва замаскированный полупрозрачным туманом произвольного мистицизма; любовь к истине, при бессилии понять ее в ее живой реальности, словом: спиритуалистический рационализм — такова доля протестантов. Сравнительно большая широта воззрений, далеко, впрочем, недостаточная для истинного христианства; красноречие блистательное, но слишком часто страстное, поступь величавая, но всегда театральная; критика почти всегда поверхностная, хватающаяся за слова и мало проникающая в понятия; эффектный призрак единства, при отсутствии единства действительного; какая-то особенная ограниченность требований, никогда не дерзающих подниматься высоко и потому легко удовлетворимых; какая-то очень неровная глубина, скрывающая свои отмели облаками софизмов; большая любовь к порядку внешнему при неуважении к истине, то есть к порядку внутреннему, словом: материалистический рационализм — такова доля латинян. Я не думаю ни обвинять всех писателей этой партии в преднамеренной лживости, ни утверждать, чтоб ни один из их противников не заслуживал того же упрека; но наклонность папистической партии к софизмам, к систематической уклончивости при встрече с действительными трудностями, к напускному неведению, к искажению текстов через выхваченные из целого или неточные цитаты — все это так общеизвестно, что не подлежит и

оспориванию. Не желая, однако, в столь важном обвинении ограничиваться простым заявлением и поставив себе за правило не ссылаться никогда на факты сколько-нибудь сомнительные, я приведу на память читателям долго тянувшееся дело о подложных Декреталиях, на которых теория о главенстве папы строилась до тех пор, пока верование в нее настолько укрепилось привычкою, что оказалось возможным убрать эти лживые и сделавшиеся под конец ненужными подпорки; напомню также дело о фальшивых дарственных грамотах, составляющих основание светской власти Римского первосвятителя*, и бесконечный ряд изданий святых отцов, искаженных, очевидно, с намерением. Из ближайших к нам времен я напомню, что труд Адама Зерникова**, хотя в нем доказывалось, что все свидетельства, извлеченные из творений Святых Отцов в пользу искаженного символа, были преднамеренно извращены или урезаны, остался неопровергнутым, и прибавлю, что этот победоносный труд не вызвал со стороны уличенных ничего похожего на признание сколько-нибудь чистосердечное. Наконец, переходя к нашему времени, я укажу на все почти сочинения красноречивого протософиста графа де Местра[1], на бесстыдную ложь в посланиях австрийских епископов по поводу чествования православною Церковию некоторых из пап; нако-

1 Достаточно привести как пример доказательство, извлекаемое де Местром в пользу романизма из творений Святого Афанасия. «Весь мир, — говорит Св. Афанасий к еретикам, — называет истинную Церковь Церковью *кафолическою*. Это одно достаточно доказывает, что вы (т. е. все по собственному сознанию находящиеся вне ее) еретики». — Какую же Церковь, — спрашивает де Местр, — вся Европа называет *кафолическою*? Церковь римскую; следовательно, все остальные в расколе. Но ведь Святой Афанасий обращался к грекам, ясно понимавшим значение слова *кафолический* (всемирный, вселенский), и потому его доказательство имело полную силу; но, спрашиваю я, что доказывает это слово против новейшей Европы, для которой оно лишено всякого смысла? Пусть спросят о Церкви *вселенской*, или *всемирной*, в Англии, в Германии и, особенно, в России, и пусть прислушаются к ответу! Придет ли человеку в голову, прежде чем он произнес слово *мусульманин*, справиться в арабском словаре о его значении, и неужели употребивший это слово, тем самым, подает повод к заключению, что он сам исповедует магометанскую веру? Конечно, де Местр при его уме не мог не сознавать недобросовестности своего вывода; но этот писатель, наделавший столько шума, по всему складу своего ума и несмотря на то, что он до некоторой степени хочет быть религиозным, принадлежит всецело к литературной школе энциклопедистов. Римляне сами называют его парадоксальным, да и тем оказывают ему слишком много чести. Отличительные его свойства составляют легкомыслие, прикрытое обманчивым глубокомыслием, постоянная игра софизмами и постоянное отсутствие искренности; словом, его ум — антихристианский в высшей степени, чему служит доказательством, между прочим, его теория искупления***.

нец, на знаменитое сочинение Ньюмана о развитии[1]*. Нужно заметить, что этот последний писатель, отличавшийся добросовестностью, пока он исповедывал англиканство, и впоследствии, добросовестно же (так я предполагаю) обратившийся в романизм, с переходом внезапно утратил свою добросовестность. Впрочем, указывая на лживость, которою всегда отличалась римская полемика, я отнюдь не желал бы навлечь этим слишком строгого осуждения на участвовавших в ней писателей и не касаюсь степени нравственной их ответственности. Ни церковных писателей, ни защитников протестантства нельзя считать в этом отношении вполне безупречными, хотя, конечно, поводы к справедливым упрекам встречаются у них гораздо реже. Но, в этих трех случаях, степень личной виновности далеко не одинакова. Ложь, сходящая с пера православного, есть бессмысленный позор, положительно вредящий делу, защиту которого он на себя принимает; у протестанта ложь есть нелепость преступная и, в то же время, совершенно бесполезная; у римлянина ложь является как необходимость до некоторой степени извинительная. Причина этого различия ясна. Православию, как истине, ложь враждебна по существу; в протестантстве, как области искания истины, ложь неуместна; в романизме, как доктрине, отрекающейся от собственного своего исходного начала, она неизбежна. Я сказал выше, что западный раскол начался посягательством епархиального мнения на вселенское единоверие***; иными словами, введением рационалистического принципа безначалия. Чтоб увернуться от дальнейших последствий (не отрекаясь от заблуждения, в котором оно выразилось), раскол вынужден был в глазах всего мира и в собст-

1 Ньюман в этом сочинении дополняет теорию Молера** о постепенном совершенствовании и логическом развитии Церкви. «Все учения ее, — говорит он, — заключались подразумевательно в первобытном ее учении и мало-помалу из него развивались, или, говоря точнее, мало-помалу приобретали ясность логического выражения. Так было в основном догмате о Троице, так и в учении о главенстве папы в делах веры и т. д.». Итак, г-н Ньюман показывает вид, будто бы он и не слыхал никогда ни об отступничестве папы Либерия, ни в особенности о том, что вселенский собор осудил папу Онория и что осуждение это принято всем Западом. Тут важен не самый факт заблуждения Онория в догматическом вопросе, вполне ли он доказан или нет — все равно; важно то, что *вселенский собор провозгласил учение о погрешимости папы*, чего, конечно, г-н Ньюман не мог не знать. Следовательно, новое учение о непогрешимости было не развитием учения вселенского, а прямым ему противоречием. В этом случае, со стороны автора умолчание и притворное неведение едва ли лучше прямой лжи. Не хотелось бы отзываться так резко о человеке, столь высоко стоящем в области умственной; но можно ли избежать этого заключения?

венных своих глазах надеть на себя личину римского деспотизма. Исторический изворот удался, но он оставил по себе неизгладимые следы. Первое оружие, употребленное в дело новосозданною властью, подложные Декреталии, вынесенные на свет неразборчивою совестью папы Николая I-го, взято было из целого склада подделок. Для защиты этих первых свидетельств понадобились новые подлоги; таким образом, целая система лжи возникла невольно от первого толчка, последовательно передававшегося из века в век в силу исторического закона, которого последствия доныне ощущаются. В самом деле, изучите подлоги, в которых основательно обвиняется романизм, и вы увидите, говорю это смело, что все до единого примыкают к одному средоточию, именно к тому исходному моменту, когда безначалие, укрываясь от собственных своих последствий, надело на себя личину неограниченного полновластия. Вникните в софизмы римской партии, и вы увидите, что все до единого направлены к одной цели — скрыть от глаз ту, все еще не затянувшуюся язву, которую нанес Западу раскол в конце восьмого или в начале девятого века.

Здесь-то настоящий источник той нравственной порчи, той окостенелости на месте правды, которыми в римском исповедании искажаются самые светлые души и опозориваются самые высокие умы (вспомним хоть бы знаменитого Боссюета). Нельзя судить их слишком строго. Мне самому в молодости эта постоянная лживость целой партии внушала негодование и отвращение; но позднее эти чувства сменились во мне искреннею скорбью и глубоким соболезнованием. Я понял, что ложь, как железная цепь, охватывала своими звеньями души, томимые жаждою правды; понял горестное положение людей, покорившихся печальной необходимости искажать истину, лишь бы спасти себе положительную веру и не впасть в протестантство, то есть не остаться при одной возможности или потребности религии без всякого реального содержания. Сам ученый Неандер, эта благородная, любящая, искренняя душа, сказал же в ответе одному английскому писателю: «Вы еще верите в возможность объективной религии, а мы давно перешли за эту черту и знаем, что нет другой религии, кроме субъективной». Конечно, одинаково разумно было бы утверждать, что не может быть другого мира, кроме субъективного. Но, как бы то ни было, выслушав такое признание, всякий поймет и едва ли слишком строго осудит тех, которые по примеру Аллейса, уличив защитников Рима во множестве обманов,

потом неожиданно сами переходят под римское знамя, предпочитая какую-нибудь, хотя бы даже полулживую религию полному отсутствию религии. Понятно также, почему романизм доселе не пал под ударами Реформы.

Борьба еще длится, но характер ее изменился, вследствие того, что истощились нравственные силы воюющих. Отрицательною своею стороною протестантство окончательно подпало исключительному господству явного рационализма, а положительное содержание, в нем еще уцелевшее, расплывается в тумане произвольного мистицизма; сила беспощадной логики тянет его в бездну лжефилософского неверия и, не будучи в состоянии удержаться на этом скате, оно как будто с завистью оглядывается на романизм, который, по крайней мере, хотя на вид сохраняет еще положительное откровение. Отрицая Предание законное, не имея никакого единства живого ни в прошедшем, ни в настоящем, не будучи в состоянии предоставить ни несомненной веры для человеческой души, ни определенного учения для разума, Реформа беспрестанно меняет свою почву, переходя от одного положения к другому: она даже не смеет засвидетельствовать действительность и несомненность какой-либо истины, так как наперед знает, что на другой день ей придется, вероятно, разжаловать эту истину в простой символ, в миф или в заблуждение, порожденное невежеством. Подчас она еще заговаривает о своих надеждах, но в голосе ее слышится отчаяние. Романизм, по-видимому, более уверен в самом себе: не стесняясь требованиями добросовестности, он ловко увертывается от логических последствий испытываемых им обличений; но и он сознает себя пораженным в самое сердце невозможностью когда-либо оправдать те данные, на которые он ссылается как на доказательства непрерывного преемства своего Предания и своего учения, и необходимостью, в которую он поставлен, прибегать постоянно к неправде, чтоб укрыть от взоров незаконность своего исходного начала. Он ищет себе поддержки в господствующем невежестве, а еще более в невольном страхе, овладевающем теми, кому не представляется другого из него выхода, как только в рационалистический деизм протестантов; но он уклоняется от всякого пытливого исследования и приходит от него в ужас. Люди ученые видят это ясно, а неученые сознают смутно, хотя, может быть, и не отдают себе в этом отчета. И там, и здесь нравственная сила надломлена, прежняя борьба насмерть между двумя непримиримыми верованиями превратилась в какое-то рыцарское состязание притупленным оружием

между двумя лицемерными невериями. Нельзя не сознаться, что при такой обстановке беспристрастный судья не решился бы осудить безусловно ни строгих умов, бросающихся в сомнение и нечестие как бы с отчаяния (по испытанной ими невозможности выбора между двумя учениями, одинаково лишенными истины), ни даже менее возвышенных душ, оправдывающих легкомыслие своего религиозного скептицизма таким же очевидным легкомыслием и едва прикрытым скептицизмом проповедников, несущих обязанность приводить их к вере. Так, с одной стороны, ученый Неандер отвергает всякую возможность объективной религии; славный Шеллинг, один из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен, доказывает, что протестантство не может основать Церкви*; за ними целая толпа более или менее даровитых писателей утверждает, что вся история хрстианского учения есть не более как ряд заблуждений, хотя, впрочем, в основе ее лежит доля истины; и стоит лишь суметь извлечь ее оттуда, чего, конечно, до сих пор никто сделать не мог. С другой стороны, софисты, каков, например, граф де Местр, напустив целую тучу явной неправды об отношениях пап к соборам, серьезно уверяют вас, что если б не было пап, то Бог не смог бы сохранить единства веры**, и что поэтому папа представляется необходимостью во взаимных отношениях между Богом и людьми. (Любопытно бы узнать, как мирится это учение с историею Авиньонского раскола? ***) Далее, риторы, вроде Шатобриана и других писателей его школы, доказывают вам истину христианства великолепием обрядов, стройностью колокольного звона, особенно приятно ласкающего слух по вечерней заре, и поэтическим характером христианских легенд. Наконец, писатели с виду серьезные, каков, например, г. А. Николя****, которому я, впрочем, далеко не отказываю в подобающем ему уважении, берутся доказывать учение о чистилище и приводят как доказательства четыре ссылки — одну на Платона, другую на Виргилия, третью на Гомера и четвертую на Шатобриана, да сверх того (особенно сильное по своей убедительности) указание на тень Тирезия, которого Улисс напоил бычачею кровью. При столь явном отсутствии в самой проповеди всякого убеждения, всякой добросовестности и серьезности, едва ли можно слишком строго осуждать скептицизм; по крайней мере, половинную долю обвинений, падающих на современное неверие, следовало бы по всей справедливости разложить на обе ветви раздвоившегося рационализма, то есть на романизм и на Реформу.

Напряженность борьбы в области слова значительно ослабела, но между враждующими сторонами продолжается глухая и, так сказать, подземная борьба. Нельзя их в этом винить, ибо примирение невозможно, а состязание логическими доводами, как доказал опыт, приводит к результатам, для обеих сторон одинаково невыгодным. Оттого и стараются они (да и трудно им поступить иначе) найти себе опору в союзе с политическими мнениями и стремлениями, ища поддержки, более или менее надежной, то в сочувствии народных масс, то в интересах престолов и привилегированных сословий. Мы видели не раз, видим и теперь, как та и другая сторона заискивает попеременно благорасположения мира, выставляя то любовь свою к порядку, то готовность свою обеспечить свободу, смотря по тому, какое начало берет верх над другим и что выгоднее — союз с правительствами или союз с народами. Мы видим также, как они одна под другую подкапываются взаимными обвинениями в более или менее враждебном расположении к господствующим началам, в надежде воспользоваться минутными увлечениями или благосклонностью властей и этим путем достигнуть победы, которой решительно не дает им ни полемика, ни проповедь. Так, например, подстрекательства к мятежам и готовность освящать незаконные посягательства, венчаемые успехом, ставились в укор романизму, думаю, впрочем, что напрасно. Так, с другой стороны, противники Реформы обвиняли ее попеременно, то в аристократизме ее стремлений (хотя она господствует в государстве наиболее демократическом в мире), то в революционном радикализме (хотя, как заметил Гизо, в наш век протестантские народы менее других подвергались революционной заразе), то в трусости перед государственною властью (хотя, как доказал тот же Гизо, народы протестантские далее всех раздвинули пределы гражданской и политической свободы). Этого рода средства, к сожалению, слишком часто употребляются в дело обеими сторонами, преимущественно же римскою партиею, которая, при сравнительно большей сосредоточенности в действии, долгим упражнением успела приобрести особенное искусство в политических маневрах и слишком часто следовала пагубному правилу, что цель оправдывает средства. Как бы то ни было, средства эти никогда не достигают цели. Я очень знаю, что Церковь любит порядок и молит Бога о ниспослании мира на землю*; но знаю и то, что воздавая Кесарево Кесарю**, она отнюдь и никогда не принимала на себя ручательства за вечность Империи. Знаю, что так как каждый христиа-

нин обязан перед Богом деятельно заботиться о том, чтобы все его братья достигли возможно высокой степени благосостояния (как бы при этом он ни был равнодушен к собственному своему благополучию), то отсюда само собою вытекает и общее стремление целых народов, озаренных христианством, доставить всем сполна ту долю свободы, просвещения и благоденствия, какая доступна обществу и может быть достигнута правдою и любовию; но знаю также, что по отношению к Церкви это есть результат не прямой, а косвенный, к которому она должна относиться безразлично, не принимая в нем непосредственного участия, ибо ее цель, та к которой она стремится, стоит бесконечно выше всякого земного благополучия. Так чует сердце внутренним смыслом правды и благородством прирожденным душе всякого человека, а доводы разума только подкрепляют это непосредственное чувство. Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными треволнениями; стыдно становится за Церковь, до того низко упавшую, что она уже не совестится рекомендовать себя правительствам или народам, словно наемная дружина, выторговывающая себе за усердную службу денежную плату, покровительство или почет.[1] Что богач требует себе обеспечений для своих устриц и трюфелей, что бедняку хотелось бы, вместо черствого хлеба, несколько лучшей пищи — все это естественно и даже, может быть, вполне справедливо в обоих случаях, особенно в последнем; но разрешение этого рода задач дело человеческого разума, а не веры. Когда Церковь вмешивается в толки о булках и устрицах и начинает выставлять напоказ большую или меньшую свою способность разрешать этого рода вопросы, думая этим засвидетельствовать присутствие Духа Божьего в своем лоне, она теряет всякое право на доверие людей. Немало христианских держав исчезло с лица земли, а Китай насчитывает тысячелетия существования, и в том числе целые века высокого благоденствия. В восьмом и девятом столетиях царство Оммиадов и Аббасидов цветущим состоянием и просвещением превосходило христианские народы; но принимать ли в соображение подобного рода факты, когда дело идет об истине религиозной? Повторяю: напрашиваясь на союзы с политическими доктринами и подпираясь страстями, хотя бы самыми естественными, религиозные партии Запада только сами себя

1 Кстати вспомнить знаменитую речь еретика Нестория, обращенную к Феодосию II «Государь, дай мне землю, очищенную от еретиков, а я дам тебе небо. Помоги мне искоренить ересь, я помогу тебе сокрушить Персию».

роняют. Правда, это может доставить им некоторый временный успех, но такого рода обманчивые выгоды обращаются в торжество для неверия и расширяют область скептицизма: ему подается основательный повод величаться перед верою тем покровительством, которое он ей оказывает и, вследствие этого, усиливается его пренебрежение к ней[1]. Таков характер борьбы в настоящую минуту.

Нравственное изнеможение становится с каждым днем более и более ощутительным. Невольный ужас, в виду общей угрожающей им опасности, овладевает рационалистическими сектами Запада, и папизмом, и Реформою. Они все еще борются между собою (потому что не могут прекратить борьбы), но потеряли всякую надежду на торжество; ибо поняли, более или менее ясно, свою внутреннюю слабость. Перед ними быстро растет неверие, не то, которым отличался восемнадцатый век, не неверие властей, богачей и ученых, а неверие масс, скептицизм невежества — это законное исчадие рационализма, явного или переодетого, в продолжение стольких веков слывшего в европейском мире за веру. Страх, овладевший западными религиозными партиями, наталкивает их не на примирение (оно невозможно), а на переговоры о временных союзах; но этим только обличается слабость, расширяется область сомнения и увеличивается грозящая опасность. Люди благонамеренные и серьезные не раз как с той, так и с другой стороны, предлагали подобные сделки. Достаточно назвать два имени, представляющие собою сочетание самых высоких качеств сердца и ума: Радовица и Гизо. Первый в сочинении, отличающемся высоким беспристрастием и блистательным талантом[2], убеждает протестантов заодно с римлянами ополчиться против неверия. Второй в начальных главах своих исследований о предметах нравственности (главах, богатых глубокими взглядами и проникнутых искренним сочувствием к нравственным потребностям человечества), уговаривает римлян заодно с протестантами противодействовать распространению нечестия. Он заявляет желание, чтоб обе партии

1 В этом отношении, самые низменные слои общества ни в чем не уступают передовым. В 1847 году трактирный слуга в Париже, толкуя со мною о вере, говорил мне: «Вы, конечно, понимаете, что всем этим побасенкам я нимало не верю; но мне было бы крайне неприятно, если б жена или дочь моя им не верили. Ведь, что не говорите, а женщина, не имеющая веры, ни к черту негодна!» Вот в уменьшенном размере образчик казенной религии, и, конечно, министр, говоря о целом народе, не мог бы выразиться лучше.

2 Gespräche aus der Gegenwart (Разговоры о современных явлениях)*.

соединились, не только обоюдною терпимостью, но и более крепкими узами любви, придавая этому последнему слову, очевидно, не то значение, в каком оно употребляется, когда говорится о широком братском союзе, обнимающем всех людей, не исключая ни магометан, ни язычников, каковы бы ни были их заблуждения. Но предполагаемое сближение обеих партий для совокупного действия было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия истинной веры. Христиане первых веков не испрашивали содействия маркионитов* или савеллиан. Лет сто тому назад ни написты, ни протестанты, даже не подумали бы приглашать друг друга действовать сообща. Ныне нравственная их энергия надломлена, и отчаяние наталкивает их на путь очевидно ложный; ибо не могут же они не понимать, что если (в чем я не сомневаюсь) одно христианство всесильно против неверия и заблуждения, то, наоборот, в десятке различных христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознанное бессилие и замаскированный скептицизм.

Доселе никто еще не делал подобных предложений Церкви; смею надеяться, что и не сделает, и прибавлю решительно: Церковь не обратила бы на них никакого внимания. На широком пространстве нашего отечества мы насчитываем сограждан различных вероисповеданий, в том числе поляков-папистов и немцев-протестантов. Они могут быть совершенно равноправны с нами, нередко даже могут стоять и выше нас в порядке политического союза**. В Австрии, наоборот, наши братья по вере стоят на самой низкой степени. Дело понятное: Церковь никогда не предъявляла притязания на видное место в мире и в продолжение нескольких веков она даже слыла в Польше верою хлопскою в противоположность романизму — вере панской. Мы, как и братья наши, обязаны везде поддерживать общественный порядок и гражданский закон, не отвергая нигде, в делах мирских, содействия наших сограждан, к какому бы вероисповеданию они ни принадлежали. Но не так в делах веры. Как члены Церкви мы — носители ее величия и достоинства, мы — единственные, в целом мире заблуждений, хранители Христовой истины. Отмалчиваясь, когда мы обязаны возглашать глагол Божий, мы принимает на себя осуждение, как трусливые и неключимые рабы Того, Кто потерпел поношение и смерть, служа всему человечеству; но мы были бы хуже чем трусы, мы стали бы предателями, если бы вздумали призвать заблуждение на помощь себе в проповеди исти-

ны и если бы, потеряв веру в божественную силу Церкви, мы стали искать содействия немощи и лжи. Как бы высоко ни стоял человек на общественной лестнице, будь он нашим начальником или государем, если он не от Церкви, то в области веры он может быть только учеником нашим, но отнюдь не равным нам и не сотрудником нашим в деле проповеди. Он может в этом случае сослужить нам только одну службу — обратиться.

Не подлежит никакому сомнению, что ни один христианин, пока он верит в истину своего исповедания, не отнесется иначе к иноверцу; а потому, когда две соперничествующие секты склоняют друг друга к союзу против неверия, они этим только заявляют, что неверие и смерть уже проникли в их недра. Таково теперь состояние всех западных исповеданий, несмотря на то, что, по-видимому, между ними, особенно в Англии, длится еще борьба.

Я исполнил долг, заступившись за Церковь против ложных обвинений, которых, однако, я не считаю за преднамеренные клеветы. Чтобы сделать опровержение вразумительным, я должен был развить отличительные свойства как православия, так и западного раскола, который есть не что иное, как замазанный рационализм, и представить современное положение религиозного вопроса в том свете, в каком он нам является. Как я сказал в начале, я не старался прикрыть враждебность мысли притворною умеренностью выражения. Я высказал смело учение Церкви и отношение ее к различным видам раскола; я откровенно выразил свое мнение о борьбе сект, ее свойстве и ее современном состоянии; но я смею надеяться, что никто не обвинит меня ни в страстной злонамеренности, ни в сознательной несправедливости.

Повторяю: я исполнил долг, ответив на обвинения, взведенные на Церковь, и прибавляю: исполнил долг в отношении к Церкви, а еще более в отношении к вам, моим читателям и братьям, которых, к несчастью, разобщило с нами заблуждение, начавшееся в давно минувших, из виду исчезнувших веках. Никакое опасение и никакое соображение не сдерживали моего пера; могу также сказать, что я взялся за него не из каких-либо выгод. Человека, не выставляющего своего имени, нельзя заподозрить в желании приобрести суетную известность или, точнее, заставить поговорить о себе.

Времена тяжки не потому только, что основы многих держав, по-видимому, колеблятся (ибо на глазах истории пало и, вероятно, падет еще немало могучих и славных наций); не потому, что от столкновений усложнившихся интересов вол-

нуется мир (ибо внешняя сторона человеческой жизни во все времена представлялась такою же волнующеюся поверхностью); нет, потому тяжки времена, что размышление и анализ подточили основы, на которых покоются исстари людская гордость, людское равнодушие и людское невежество. Я сказал гордость, ибо рационалистическая философия рядом строгих умозаключений (которыми по праву может гордиться Германия) пришла в школе Гегеля, сама того не желая, к доказательству, что одинокий разум, познающий отношения предметов, но не самые предметы, приводит к голому отрицанию, точнее *к небытию**, когда отрешается от веры, т. е. от внутреннего познания предметов. Таким-то образом анализ, сокрушив людскую гордость, принуждает ее просить у веры того, чего не в состоянии дать ей один разум, действующий по законам логики, но оторванный от других духовных сил. Я сказал равнодушие и невежество, ибо душа человеческая, не довольствуясь принятием веры как наследства, преемственно переходящего из рода в род по слепой привычке, потребовала от нее свидетельств на ее права, то есть внутренней и живой гармонии ее положений, и убедилась в их подложности. Она опознала рационализм в том, что выдавалось ей за веру, опознала его в Реформе, почуяла его в папизме, и это было (как я, кажется, доказал) влечением к истине.

Западный раскол есть произвольное, ничем не заслуженное отлучение всего Востока, захват монополии Божественного вдохновения — словом, *нравственное братоубийство.* Таков смысл великой ереси против вселенскости Церкви, ереси, отнимающей у веры ее нравственную основу и по тому самому делающей веру невозможною.

Читатели и братья! От неведения или согрешения минувших веков перешло к вам пагубное наследство — зародыш смерти, и вы несете за него кару, не будучи прямо виновны, ибо вы не имели определенного познания того заблуждения, в котором оно заключалось. Вы много сделали для человечества в науке и в искусстве, в государственном законодательстве и цивилизации народов, в практическом осуществлении чувства правды и в практическом применении любви. Более того: вы сделали все, что могли, для человека в земном его бытии, увеличив среднюю долготу его жизни, и для человека в его отношении к Божеству, поведав Христа народам, никогда не слыхавшим Его Божественного имени. Честь и благодарение вам за ваши безмерные труды, плоды которых ныне собирает или соберет впоследствии все человечество. Но пагубное наследство, вами полученное, по мере развития неизбежных его

последствий мертвит духовную жизнь, пока еще вас одушевляющую.

Исцеление в вашей власти. Конечно, пока самое сознание недуга будет встречать в господствующих предубеждениях и в неведении преграды своему распространению (а это продлится долго), нельзя ожидать исцеления массами; но отдельным личностям оно и теперь доступно. Итак, если кто из моих читателей убедился в истине моих слов, в верности данного мною определения исходной точки раскола и рационалистического его характера, то умоляю его подумать и о том, что мало одного признания истины, а нужно еще принять и все практические последствия, из нее вытекающие; мало одного сознания в ошибке, а должно загладить ее в меру данной каждому возможности. Я умоляю его совершить нравственный подвиг: вырваться из рационализма, осудить отлучение, произнесенное на восточных братьев, отвергнуть все последующие решения, истекшие из этой неправды, принять нас вновь в свое общение на правах братского равенства и восстановить в своих собственных недрах единство Церкви, дабы тем самым восстановить и себя в ее единстве и получить право произнести вместе с древней Церковью: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа».

Недуг смертелен, но исцеление нетрудно, оно требует только акта справедливости. Захотят ли этого люди или предпочтут вековечить царство неправды, обманывая по-прежнему свою совесть и разум своих братьев? Читатели, рассудите сами и для себя.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ ОДНОГО ОКРУЖНОГО ПОСЛАНИЯ ПАРИЖСКОГО АРХИЕПИСКОПА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Несмотря на частые нападения, которым подвергалось православие в изданиях, служащих органами различным христианским исповеданиям в Европе, оно долго безмолвствовало. В прошлом году я счел своим долгом ответить на новое нападение, направленное против Церкви, к которой я принадлежу, писателем римского исповедания, и обратился к парижской протестантской прессе для обнародования моего сочинения под заглавием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси». Парижский книгопродавец г. Мейрюес принял на себя это щекотливое поручение и напечатал мое сочинение, предпослав ему оправдательное от себя предисловие, проникнутое благороднейшими чувствами. Ныне, намереваясь обнародовать другое сочинение, служащее продолжением первому, я, конечно, счел бы долгом признательности обратиться к тому же многоуважаемому мною издателю; но читатели усмотрят из первых же страниц этой брошюры, что, избрав этот путь, я поставил бы г. Мейрюеса в фальшивое положение и в необходимость отказать мне, что, вероятно, было бы для него тяжело; или, изъявив согласие, подвергнуться при теперешних обстоятельствах прискорбным для него последствиям.

На сей раз обращаюсь к Германии. Издревле гостеприимная, она и в настоящее время по справедливости славится гостеприимством, ею оказываемым человеческой мысли, из какой бы страны она ни шла. На это благородное гостеприимство я осмеливаюсь рассчитывать.

Я возвышаю голос в пользу того, что считаю истиною, против того, что считаю заблуждением, и обращаюсь к людям, моим братьям от одного Отца. Братья-германцы, вы, конечно, не захотите, ради суровой искренности моей речи, отказать ей в выгодах гласности. Великий муж нашей крови, чех Гус, отдал жизнь свою в Германии за свободу мысли и религиозной проповеди. Ваш Лютер был счастливее своего предшественника и эту свободу завоевал. Вы не откажете мне, я это знаю, в правде, за которую ваши предки, так же как и наши, ратовали и страдали.

Неизвестный.

Направляемая непобедимою десницею Божиею каждая эпоха в истории человечества приносит с собой важные поучения. Всем людям полезно и благодетельно уразумевать их смысл. Отдельному лицу, по всей справедливости, позволительно делиться с своими братьями тем, что, как ему кажется, понял он в этих поучениях, дабы знание всех восполнялось от слабого разумения каждого. И нашему веку, как векам предшествовавшим, Провидение не отказывает в своих высших наставлениях; а уразумение их облегчается тем, что, благодаря международным сношениям более частым и гласности менее стесненной, слово человеческое идет об руку с историческим делом и, частью обдуманными, частью невольными признаниями немедленно обнаруживает вызвавшие его побуждения.

Достопамятный этому пример у нас на глазах.

Каковы бы ни были политические основания и предлоги к борьбе, потрясающей теперь Европу, нельзя не заметить, даже при самом поверхностном наблюдении, что на одной из воюющих сторон стоят исключительно народы, принадлежащие православию, а на другой римляне и протестанты, собравшиеся вокруг исламизма. Конечно, такое распределение воюющих может быть объяснено причинами более или менее случайными: взаимною ненавистью племен, столкновением интересов, расчетами политики или какою-нибудь противоположностью в общественных началах. И, нет сомнения, все эти причины действительно оказывают сильное влияние на современные события; но достоверно и то, что распрю растравила религиозная ненависть. Если бы русские или греки стали приписывать латинствующим народам такое побуждение, последние, вероятно, отреклись бы от него с негодованием и назвали бы обвинение клеветою; но, к счастию, отрицание в этом случае невозможно. Писатели римского исповедания сами приписывают себе это побуждение; они-то его и провозглашают; они им хвастаются; они объявляют его достаточным поводом к тому, чтобы призвать на оружие Запада благословение Бога правды и любви. Мария-Доминик-Огюст Сибур «милостью Святого Престола Апостольского архиепископ Парижский» возвещает Франции, что «война, в которую вступает она с Россиею, не есть война политическая, но война священная; не война государства с государством, народа с народом, но единственно война религиозная; что все другие основания, выставленные кабинетами, в сущности, не более как предлоги, а истинная причина к этой войне, причина святая, причина угодная Богу, есть

необходимость отогнать заблуждение Фотия; укротить, сокрушить его; что такова признанная цель этого нового крестового похода и что такова же была скрытая цель и всех прежних крестовых походов, хотя участвовавшие в них и не признавались в этом».

Епископ Парижский далеко не один делает такое признание; оно было высказано и прежде и после него многими из писателей римского исповедания; но Мария-Доминик-Огюст Сибур более смел, более откровенен, более прям, чем другие. Ему, очевидно, жаль греков, но что ж бы мог он для них сделать? Они — последователи Фотия, так нельзя же им не пострадать, когда они препятствуют торжеству единства. Ему отчасти совестно становиться защитником турок; но ведь турки, в сущности, только предлог: нужно отогнать ересь Фотия. Приходится допустить протестантов в ряды римской армии: тяжелая необходимость, но нужно укротить фотиян! Приходится дозволить, чтобы рядом со знаменами, которые благословил он, епископ Парижский, шли в крестовый поход знамена, благословенные для французских войск Алжирским имамом: прискорбно, но надобно истребить фотиян! Они-то настоящие и единственные враги, и любвеобильная, нежная душа прелата покоряется этому суровому долгу. Таковы слова Парижского архиепископа или таков их несомненный смысл. Этот святительский голос только с большею ясностью высказал то, на что были уже намеки от других, и сам он встретил себе не один сочувственный отклик. А много ли голосов поднялось против него в странах, покорных Риму? Если и поднимались какие-нибудь голоса, они были так малочисленны и так робки, что терялись среди всеобщего молчания или одобрения. Ясно, что слово прелата есть только выражение чувства более или менее общего римскому миру и всему миру Западному.

Не считаю себя призванным произносить суждение о нравственном достоинстве Парижского архиепископа; мой долг показать поучительный урок, вытекающий из его послания.

В числе законов, правящих умственным миром, есть один, которого Божественная, строгая правда не допускает исключений. Всякое незаслуженное оскорбление, всякая несправедливость поражает виновного гораздо более, чем жертву; обиженный терпит, обидчик развращается. Обиженный может простить и часто прощает; обидчик не прощает никогда. Его преступление впускает в его сердце росток ненависти, который постоянно будет стремиться к развитию, если вовремя не очистится все нравственное существо виновного внутренним

обновлением[1]. Этот закон имеет огромную важность в истории.

В предшествующей статье я указал, в чем существенно состоит западный раскол, или, точнее сказать, западная ересь против догмата церковного единства. Я сказал, что, решив догматический вопрос без содействия своих восточных братий, Запад тем самым подразумевательно объявил их сравнительными недорослями, разжаловал их в илотов по вере и благодати и чрез это отверг их от Церкви, словом — совершил над ними *нравственное братоубийство.* По неизбежной последовательности, наследники этого преступления должны прийти *к братоубийству вещественному.* Таков урок, вытекающий из беседы преосвященного Парижского архиепископа.

Весьма далек я от того, чтобы приписывать всем членам римского исповедания столь же сильное озлобление, а еще более далек от того, чтобы приписывать подобное озлобление протестантам: у последних ненависть сменилась презрением, чувством менее кровожадным, хотя все-таки враждебным и способным при малейшей борьбе или соперничестве с презираемым распалиться до свирепости. Но я утверждаю, что в западных исповеданиях у всякого на дне души лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви. Таково свидетельство истории; таков смысл современных сочинений, издаваемых духовными лицами латинского исповедания, такова причина молчания Европы, читающей эти сочинения и не возмущающейся их варварством; таково, наконец, несомненное последствие общего закона, о котором говорено выше. По этому-то самому всякий человек, любящий истину, обязан испытать свое сердце и исторгнуть из него этот росток ненависти: иначе истина не дастся ему. Пусть поучается и устрашается он при виде чудовищного развития, до какого дошло это пагубное чувство в душе Марии-Доминика-Огюста Сибура «милостью Святого Апостольского Престола архиепископа Парижского».

Если внимательно заняться подобными размышлениями, нет сомнения, они могли бы оказать спасительное действие на политические события; но политическими событиями я не намерен заниматься: как ни велика их важность, она, во всяком

1 Такое развращение души есть одно из великих наказаний, постигающих рабство. Говоря относительно, рабовладелец бывает всегда более развращен, чем раб; христианин может быть рабом, не не должен быть рабовладельцем. В краях, где еще рабство существует, память об этой великой истине должна быть присуща сознанию всех людей и устремлять их мысли к решению общественного вопроса, который, какими бы затруднениями он ни был обставлен, не может быть неразрешим*.

случае, важность только относительная и временная. Вопрос, о котором я рассуждаю, гораздо высшей важности, ибо касается откровения безусловной истины на земле и обнимает всю совокупность духовных интересов человечества. Моя цель — раскрытием наших воззрений на заблуждения двух исповеданий, образующих западный раскол, объяснить людям Запада истинное свойство Церкви; а для этого мне предварительно нужно было указать нравственную препону, вследствие которой голосу истины трудно найти себе способные внимать ему и беспристрастные души. Пока человек не выбросит из сердца своего горечи скрытной неприязни, око духовное не узрит, ухо не услышит, и разум не рассудит право. Во всяком случае, стоит попытаться сделать над собою нравственное усилие, когда цель его — искоренить в себе чувство несправедливого озлобления; а если в награду может быть даровано познание Божественной истины, тогда не тем ли более обязательна попытка?

Впрочем, не приступая еще к сущности религиозного вопроса, я считаю нужным сказать, что кроме указанного сейчас препятствия, а именно — враждебного настроения сердца, есть другое, гораздо более важное, вследствие которого уразумение Церкви становится почти невозможным как для латинян, так и для протестантов.

Мною было сказано, что в первые века, до самой эпохи великого западного раскола, познание Божественных истин считалось принадлежностью всецелой Церкви, объединенной духом любви. Это учение, сохраненное до наших дней, было в последнее время во всеуслышание провозглашено единодушным согласием патриархов и всех христиан Востока*. Вопреки церковному Преданию, Запад в девятом веке присвоивает себе право изменять вселенский символ без содействия своих восточных братий и делает это в то самое время, когда восточные христиане давали ему свидетельство своего братского уважения, представляя на его одобрение определения Никейского собора**. Какое необходимо вытекает из этого посягательства логическое последствие? Как скоро логическое начало знания, выражающееся в изложении символа, отрешилось от нравственного начала любви, выражающегося в единодушии Церкви, так этим самым, на деле, установлялось протестантское безначалие. То самое право, какое в отношении к целой Церкви присвоил себе западный патриарх, могла присвоить себе в отношении к этому патриархату всякая епархия; всякий приход мог предъявить то же право в отношении к своей епархии; каждое отдельное лицо — в отношении ко всем прочим. Ника-

ким софизмом нельзя увернуться от этого последствия. Или истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе, или она дается каждому лицу, взятому порознь, без всякого отношения к прочим. Чтоб избежать этого последнего вывода и вытекающей из него анархии, нужно было вместо нравственного закона, который для юной гордости германо-римских народов казался стеснительным, поставить какой-нибудь новый закон, внутренний или внешний, такой закон, который бы облекал определения западноцерковного общества несомненною обязательностью или, по крайней мере, придавал бы им вид такой обязательности. Необходимость в этом законе мало-помалу создала понятие о папской непогрешимости. В самом деле, первенство пап в порядке суда и администрации (само по себе не выдерживающее серьезной критики), хотя бы даже оно было допущено в самом широком смысле, не могло служить оправданием для раскола в учении или в действии. Точно так же не могла служить оправданием и условная непогрешимость (то есть такая, которая обуславливается согласием всей Церкви с папским определением); ибо новое догматическое определение было включено во вселенский символ без содействия восточных патриархатов, и даже ни один из них не был об этом извещен. Чтоб не остаться в глазах Церкви расколом или не оправдать заранее своим примером протестантское своеволие, романизм вынужден был приписать римскому епископу непогрешимость безусловную. Этому неизбежному последствию подчинилось, наконец, весьма значительное число латинствующих и должны бы по-настоящему подчиниться все. Тем не менее, безусловная непогрешимость не была возведена на степень несомненного догмата и даже теперь не считается догматом: это все еще вопрос, к которому римская курия подступить не смеет*. С другой стороны, по признанию самих латинян, в первые времена Церкви о папской непогрешимости никто ничего не знал; ее во всеуслышание отвергали отцы первых веков (доказательства: творение Св. Ипполита** и осуждение, произнесенное Вселенским собором против памяти папы Онория за его погрешение в догмате); на нее не ссылались сами латиняне ни в первоначальных своих спорах с греками, ни даже в последующих переговорах***, очевидно, она есть не что иное, как условное начало, допущенное задним числом и по необходимости, чтоб оправдать предшествовавшее его изобретению незаконное действие.

Итак, у римлянина нет другой опоры для своего раскола, кроме начала, которого условность он чувствует сам. С другой

стороны, протестантство, исходя из той же мысли, что Запад, изменяя символ, пользовался законным правом, пришло к заключению, что наравне с западным патриархатом и всякая страна, всякая епархия, наконец, всякое отдельное лицо имеет такое же право отделиться от целой Церкви и создать себе символ веры или верование по своему вкусу. Заключение это было тем неизбежнее, что протестантство потеряло всякую память о той нравственной взаимной зависимости, в которой находились одна от другой епархии первобытной Церкви, и в то же время не могло считать себя связанным тем условным началом, которое Рим по временам пускает в ход, не посмев, однако, ни разу возвести его в догмат. Таким образом, протестантство, лишенное опоры Предания и нравственного над собою попечительства Церкви, обратившейся для него в чистую отвлеченность, поневоле должно остаться при одной Библии как единственном руководстве. Но сама Библия, как верно заметил один из замечательнейших протестантских писателей*, не имеет очерченных границ, она не то, что предметы непосредственного творения Божия в природе. Сколь бы ни было велико участие Духа Божия в книге Священного Писания, эта книга — все-таки произведение человеческое, по крайней мере по наружности. Без канона Библия не существует, а вне Церкви — нет канона. Почему знать: та или другая книга, слывущая каноническою, не есть ли апокрифическая, или наоборот, слывущая апокрифическою не есть ли каноническая? Хорошо ли поступили, приняв такое-то сочинение? Не лучше ли принять другое, одновременное, хотя оно и не принято? Если Церковь не обладает, по существу своему, непогрешительным познанием истины, то каждая часть Библии в той же мере подвержена сомнению, как и послания, заподозренные Лютером, и вся Библия не более как сборник сомнительного состава, не имеющий определенных границ, которому люди приписывают авторитет только потому, что не знают, как без него обойтись.

Итак, все верования протестанта держатся на предмете чисто условном.

Но условное верование есть не более как прикрытое неверие. Оно кладет свой отпечаток на душу человека, прививает к ней особенного рода привычки и отнимает у нее даже способность понимать, что есть вера действительная. Отсюда выходит, что восточные христиане попусту тратят силы, оспаривая западные верования как безусловную веру: все их удары идут мимо, ибо исходят из ошибочного предположения. С другой стороны, Запад не может понять странной для него строгости Церкви, и когда ее представители заявляют, что нельзя удовольствоваться условным верованием, а нужна вера безусловная, та вера, о которой Запад, так сказать, потерял память, он невольно заподозривает искренность их заяв-

лений. Восточные напрасно предполагают в своих западных братьях действительную добросовестность в вере, тогда как те не имеют на нее даже и притязания; западные, наоборот, предполагают в восточных недобросовестность, тогда как такой вины за ними вовсе нет. Иначе и быть не может. В этом состоит второе препятствие, о котором я должен был сказать и вследствие которого уразумение Церкви как для латинян, так и для протестантов, становится почти невозможным. Им приходится уразумевать не тот или другой член веры; нет, но прежде всего — допустить самую возможность безусловной веры; а они, в продолжении целых столетий, довольствовались условным верованием, не признавая возможности иного[1].

Борьба истины с заблуждением, каких бы предметов она ни касалась, всегда исполнена трудностей, хотя окончательное торжество истины несомненно. Но во сколько раз труднее борьба, когда против истины не только предубежден рассудок, а еще предрасположены воля и страсти? Таково в особенности бывает положение Церкви, когда приходится ей иметь дело с отлучившимися от нее обществами. Как бы враждебно и недоверчиво ни относились друг к другу западные исповедания, — а народы, принадлежащие к ним, все-таки чувствуют себя более или менее на равных. Они образуют как бы одно семейство. История Европы — их общая жизнь; современная цивилизация — плод их общих усилий. Наконец, между этими народами нет ни одного, который бы не находил в числе своих граждан последователей почти всех западных исповеданий (исключительно составляют разве только Италия и Испания). Переход от одного верования к другому не представляет ничего необыкновенного, ничего оскорбительного для человеческой гордости, в двух ее едва ли не самых упорных видах — гордости породы и гордости просвещения*. Совсем не то в сношениях тех же народов с Церковью. Им приходится принимать истины веры от общества, некогда ими отвергнутого с презрением, и с тех пор остававшегося чуждым их внутренней жизни и их развитию. Им приходится ученически выслушивать наставления от такого племени, которое им чуждо по крови и, несомненно, отстало от них на поприще просвещения,

1 Так, например, с давних времен Франция восхищается так называемою «верою угольщика». Но почему же, спрашивается, именно угольщика, а не ученого, или не мудреца, не апостола? Потому что, по понятиям латинян, вера полная, не сомневающаяся, есть исключительная принадлежность невежды, и такая вера дается ему только потому, что невежда не догадывается, что живет в веровании условном. В этом одном слове «вера угольщика» заключается полная исповедь неверия.

вследствие особенных обстоятельств и исторической своей судьбы, преисполненной разного рода страданий и неравных битв. Им приходится осудить все то, что считают они славою своего прошедшего, и многое из того, чем гордятся в настоящем. Для целого народа эта жертва тяжелая, для отдельных лиц — это умственное отчуждение от отечества. Чем слышнее будет становиться голос истины, чем повелительнее будет он раздаваться, тем упорнее будет сопротивляться ее силе непокорное сердце, тем изобретательнее будет становиться ум, сообщник злых страстей сердца, на всякого рода увертки, софизмы и даже на явную ложь, лишь бы как-нибудь увернуться от неизбежного убеждения. Кто изучал человека и историю человеческого разума, тот должен быть к тому приготовлен, и действительно это самое совершается теперь на наших глазах. Не смеют прямо нападать ни на одно из догматических учений Церкви, не смеют открыто опровергать ни одного из положений, высказываемых ее органами; зато выдумывают расколы, о которых она не имеет понятия, чтоб отрицать ее единство; навязывают ей главенство светской власти, о котором она не ведает, чтоб отрицать ее духовную свободу, и все это делается в ту самую минуту, когда могущество ее жизненного общения проявляется во всей ясности*, когда она со всею энергиею протестует против всякого подозрения в эрастианизме**.

Как бы, однако, ни были велики препятствия, они не должны останавливать защитников истины. Чем откровеннее высказываются злые страсти, в которых заключается сила заблуждения, тем настоятельнее становится обязанность обнажать их, бороться с ними и призывать людей к единству любви и веры в Иисусе Христе. В сочинении, перед этим изданном, я обнаружил рационализм и протестантство в самой сущности латинства; я показал также, что протестантство, когда оно придает себе вид положительного вероучения, прибегает без всякого на то права к Преданию, которого оно не признает; наконец, я пытался объяснить моим западным братьям характер Церкви, показав им, в каком свете представляются нам их учения. Меня еще не опровергли; ныне продолжаю труд, который признаю своим долгом, в надежде, что слово, сказанное искренно и с любовью, не останется совершенно бесполезным.

Я сказал, что непогрешимость в догмате, т. е. познание истины имеет основанием в Церкви «святость взаимной любви во Христе», и что этим учением устраняется самая возможность рационализма, так как ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного. Порвав эту связь, за-

падный раскол воцарил рационализм и протестантское безначалие. Чтоб избежать логических последствий своего заблуждения, романизм вынужден был впоследствии придумать папскую непогрешимость и прикрыть принцип допущенного безначалия фактом правительственного самовластия. С точки зрения Церкви, этот новый фазис заблуждения представляется в следующем виде: познание Божественных истин, приписываемое Римскому епископу, не обусловливается его нравственным совершенством (доказательство — Борджия и многие ему подобные); точно так же не обусловливается оно и нравственным законом, присущим Церкви (ибо непогрешимость, присвоенная папе, ведет свое начало от такого действия, которого иначе назвать нельзя, как «нравственным братоубийством»); наконец, не обусловливается оно и умственным превосходством: такого превосходства папы никогда себе не приписывали. Итак, оно вполне имеет характер прорицательства. А говорят, что оно ведет свое начало от главы апостолов! Никакое явление в Церкви иначе не может быть постигаемо нами, как по аналогии его с другими подобными ему явлениями, засвидетельствованными в Св. Писании. Что же оказывается? В Новом Завете исповедания веры представляются в двояком виде. Есть исповедания вольные и, так сказать, торжественные: это откровения, дарованные святости и любви; таковы исповедания Симеона, Нафанаила, Св. Петра и, наконец, полнейшее из всех — исповедание Св. Фомы*. Есть также исповедания невольные, исторгнутые страхом и ненавистью: таковы исповедания бесноватых**. Исповедания, которое бы исходило из равнодушия, мы не знаем[1]. Ясно, что преимущество, приписываемое Римскому епископу, не возводит его в первую из этих категорий (ибо не предполагает в нем нравственного совершенства), а низводит его во вторую, стало быть,

1 Частное откровение, которое, по-видимому, высказано было первосвященником***, не представляет ни малейшей аналогии. Он приводит закон чисто политического свойства, которого применение к тогдашним обстоятельствам остается совершенно непонятным как для самого первосвященника, так и для его слушателей. Его слово в том смысле, какой он ему придавал, не только не есть исповедание истины (за каковое выдается исповедание Римского епископа), а, напротив, включает в себе ложь с точки зрения закона нравственного: ибо *не добро* невинному гибнуть жертвою за других, без собственной его на то воли. Однако, скажут нам, первосвященник был органом воли Божией. Да, именно был. Но в каком смысле? В том, что определения правителей суть орудия Божии. Но следует ли из этого, что определения эти, сами по себе, содержат внутреннюю истину? Правительства не изъявляют и притязаний на это. Итак, между приведенным исповеданием первосвященника и притязанием пап на внутреннюю истину их определений в деле веры нет ни малейшей аналогии.

скорее сближает его с бесноватыми, чем с апостолами. Печально было бы такое падение человека, если бы оно было действительно! Печально было бы и падение человеческой мысли, если б могла она не шутя этому верить! Я не говорю о суеверном почитании, которого требуют латиняне, к месту или, точнее, к имени Рима (ибо, не будь этого суеверия, имеющего характер какого-то кумирослужения перед местностью, нельзя же было бы отрицать, что епископы Антиохийские такие же преемники Св. Петра, как епископы императорского города); но я говорю, что преимущество быть невольным вещателем истины, приписываемое лицу, не наследовавшему в то же время апостольской святости, может быть, по понятиям Церкви, поставлено в соответствие только с беснованием.

Протестантство при большей его логичности в развитии начала, вызвавшего раскол, приходит к другим последствиям. Разбитое на бесчисленное множество несогласных между собою обществ, которые и сами в себе суть единицы только по имени (ибо каждое отдельное лицо держится часто верования противоположного верованию всех прочих), оно полагает свое единство только в одном факте признания Библии и в каком-то поклонении этой книге*. Но это единство держится не на смысле Св. Писаний (ибо толкования противоречат одно другому), а на единстве *вещи*, то есть писаного слова, просто книги, независимо от его значения и от мысли, в нем заключенной. Здесь разноречие и безначалие очевидны и действительны; а кажущееся единство представляет все черты фетишизма.

Да не оскорбляются наши западные братья жестокостью моих выражений. Я не властен в выборе слов. Отличительно свойственный Церкви характер духовной, органической жизни не может быть понят, если не будет выказана в самом ярком свете печать смерти, усматриваемая нами на обоих видах западного раскола. Поэтому-то я и должен был показать, как низко упал бы человек, если б он мог быть поставлен в такое положение, которое вынуждало бы его вещать непогрешительные истины веры, помимо собственной его воли, и как грубо кумирослужение общества, которого вся внутренняя связь состоит в почитании мертвой буквы, прикрывающей доселе для него неразгаданный смысл. Вместо человека-машины, издающего невольные прорицания, поставьте целую Церковь; исповедание Божественной истины признайте плодом одушевляющего Церковь Божественного духа взаимной любви; вместо книги-кумира поставьте целую Церковь, для которой Библия есть слово начертанное, ее же собственное слово,

по этому самому всегда для нее понятное, тогда вы получите жизнь вместо смерти, высший разум вместо очевиднейшего безумия. Вызовите сперва начало жизни — любовь, и вы опять узрите пред собою живой организм.

«Как, — возразят нам, — вы хотите нас уверить, что в продолжение стольких веков в христианском мире, в странах наиболее просвещенных, основание и существо христианства — любовь — оставалась в забвении? Как! Столько было славных мужей, проповедовавших закон Спасителя, столько было высоких и благородных умов, столько пламенных и нежных душ, возглашавших народам Запада слово веры, и будто бы никем из них не было упомянуто о взаимной любви, которую, умирая, оставлял в завет братьям умиравший за них Христос? Это невероятно, это невозможно!» — Действительно, невероятно и невозможно, а все-таки это так. Витии, мудрецы, совопросники закона Господня* и проповедники Его учения говорили часто о законе любви, но никто не говорил о *силе* любви**. Народы слышали проповедь о любви как о долге; но они забыли о любви как о Божественном даре, которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины. Чего не познала мудрость Запада, тому поучает ее юродство Востока***.

Когда победитель смерти, Спаситель человеков, удалил от людей Свое видимое присутствие, Он завещал им не скорби и слезы, а оставил утешительное обетование, что пребудет с ними до скончания века****. Обещание исполнилось. На главы учеников, собравшихся в единодушии молитвы, снизошел Дух Божий***** и возвратил им присутствие Господа, уже не присутствие, осязаемое чувствами, но присутствие невидимое, не внешнее, но внутреннее. Оттоле радость их была совершенная******, несмотря на испытания, им уготованные. И мы также, мы имеем эту совершенную радость; ибо знаем, что Церковь не ищет Христа, как ищут его протестанты, но обладает Им, и обладает, и принимает Его постоянно, внутренним действием любви, не испрашивая себе внешнего призрака Христа, созданного верованием римлян. Невидимый глава Церкви не нашел нужным оставлять ей Свой образ для изречения прорицаний, но всю ее одушевил Своею любовию*******, дабы она имела в себе самой непременяемую истину.

Такова наша вера.

Церковь, даже земная, — не от мира сего********, но римлянин, равно как и протестант, судят о вещах небесных, как о вещах земных. «Неминуемо произойдет разъединение, если

не будет налицо власти для решения догматических вопросов», — говорит римлянин. «Непременно наступит умственное рабство, если каждый будет обязанным пребывать с другими в согласии», — говорит протестант. Не спрашивается: говорят ли они по стихиям неба или по стихиям земли? Время от времени этот явный отпечаток земного, наложенный на предметы небесные, приводил в смущение души некоторых избранных, и они старались (чего, конечно, нельзя им ставить в вину) скрыть от собственных своих глаз это неизгладимое пятно своих исповеданий. Никто, может быть, не испытывал этого чувства так глубоко, хотя и невольно, как человек, в лице которого нельзя не почтить одной из самых чистых знаменитостей нашего века; я говорю о красноречивом пасторе Вине. Изъясняя в одной из статей своих отличительные свойства католичества (этим именем он называет романизм)* и протестантства, он выводит эти два исповедания из двух стремлений человеческого духа. Первое, то есть католичество, по его словам, берет свое начало в невольном, врожденном человеку желании получить истину совершенно готовую, такую, которую достаточно бы было признать, и в наслаждении, какое доставляет сердцу человека сознание его единения с другими людьми в чувстве и в мысли. Второе, то есть протестантство, берет свое начало в желании, также прирожденном человеку, добыть истину собственными силами своего ума и в том вполне истинном убеждении, что верование признанное, или допущенное, не есть еще верование приобретенное[1]. Здесь является человек в чисто земном отправлении сил своего разума, и если стать на эту точку зрения, то нельзя не признать справедливости изложенного анализа римских и протестантских стремлений. Однако тут же самому Вине приходит на ум, что истина, по существу своему, непременно едина, и мысли его представляется неизбежный вывод, что христианство не может не быть всемирным, то есть кафолическим. Он присовокупляет: «Оба указанные стремления одинаково истинны и одинаково неполны. Католик напрасно считает себя католиком: он только предвозвещает в себе кафоличество, но еще не приобрел на него права. Протестант напрасно полагает, что протестантству предназначено оставаться протестантством, тогда как оно есть только путь к будущему кафоличеству». Очевидно, единство Церкви, свободное и осмысленное, — вот к чему Вине устремляет свои желания и чаяния и что представляется ему в отдалении грядущих веков. Бедная душа,

---

1 Хотя здесь приведены не подлинные выражения Вине, но смысл их таков.

введенная в заблуждение ложною системою, в которой она жила! Высокий и чистый ум, преждевременно истощенный противоречием между его чаяниями и его верованиями! Разлад положений, высказанных Вине, обличает его внутреннее страдание. Одно будущее его утешает: прошедшее не дало ничего, настоящее бесплодно. Кафоличество, то есть согласие людей в истине, придет когда-нибудь; но, стало быть, до сих пор его никогда не было? Стало быть, ученики Христовы, просвещенные дарами Духа, не составляли еще Церкви кафолической? Если они не были Церковью, то откуда же власть их слова и их писаний? А если они были Церковью, Церковью кафолическою, и если кафоличество этой Церкви утратилось, то каким образом могло бы человечество обрести вновь тот свет, которого оно не уберегло, получив его из рук самого Бога? Если даже обретет, то каким способом соблюдает его? Наука ли даст гарантии более крепкие и надежные, чем гарантии, какие мог найти Дух Божий? Нет! Одно из двух: или кафоличество невозможно в будущем, или оно не могло погибнуть в прошедшем; но этого-то именно и не могут допустить ни Вине, ни кто-либо другой из протестантов. Все они охотнее поддадутся антилогичнейшему самообольщению, чем согласятся с строго логическим заключением, которое отняло бы у них последнюю надежду когда-либо обрести истину. Все их понятия — понятия земные.

Тот же самый внутренний недуг является и у лучших между латинянами, только в другом виде. У них он обнаруживается постоянным борением между потребностью анализа и боязнию, как бы эта сила не разбила здания, которое с таким трудом они против нее защищают. Дело в том, что и у них все основано на земном расчете. Вине, впрочем, в некоторой степени прав. Возвратите словам, им употребленным, этот смысл, который он желает им придать, и окажется полная истина. Кафоличество, или яснее, вселенскость познанной истины, и протестантство, или точнее: искание истины, — таковы действительно элементы, постоянно сопребывающие в Церкви. Первый из них принадлежит всей Церкви, ее целости; второй — ее членам. Мы называем Церковь вселенскою, но самих себя не называем кафоликами[1]: в этом слове заключается указание на такое совершенство, на которое мы далеко не имеем притязания. Допустив Св. апостола иудеев подвергнуться заслуженному порицанию от апостола языков **, Дух

---

1 Когда это слово или слово *православный*, прилагается к отдельному лицу, это не более как эллиптическая форма выражения*.

Божий дал нам уразуметь ту высокую истину, что ум, самый возвышенный, душа, самая озаренная небесным светом, должны преклоняться перед кафоличеством Церкви, которая есть глагол Самого Бога[1]*.

Каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает. Неведущий, он ищет познать; порочный, он ищет приобщиться к святости ее внутренней жизни; всегда во всем несовершенный, он стремится к тому совершенству, которое обнаруживается во всех явлениях Церкви: в ее писаниях, которые суть Священное Писание, в ее догматическом Предании, в ее таинствах, в ее молитвах, наконец, в тех определениях, которые возглашает она каждый раз, когда нужно в ее среде опровергнуть ложь, разрушить сомнение, провозгласить истину, чтобы поддержать колеблющиеся шаги сынов ее. Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба.

Впрочем, человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, — Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного существования. Это очищение совершается непобедимою силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий***. — «Но, каким же образом, — скажут нам, — могло бы единение христиан дать каждому то, чего не имеет никто в отдельности?» Песчинка действительно не получает нового бытия от груды, в которую забросил ее случай: таков человек в протестантстве. Кирпич, уложенный в стене, не претерпевает порчи и не приобретает совершенства от места, назначенного ему наугольником каменщика: таков человек в романизме. Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь****: таков человек в Церкви, в Теле Христовом*****, органическое начало которого есть любовь. Очевидно, люди Запада не могут ни понять ее, ни участвовать в ней,

---

1 Вот в чем обнаруживается безумие ирвингистов**: они ожидают апостолов, не понимая того, что апостольская Церковь гораздо выше каждого из апостолов. Частные дары суть только отражения дара всеобщего. Впрочем, нельзя не понять, что ирвингизм есть не что иное, как сомнение, жаждущее чудес.

не обратившись из раскола, который есть ее отрицание; ибо латинянин думает о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина, а протестант держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство Церкви [1]. Мы же исповедуем Церковь единую и свободную. Она пребывает единою, не имея нужды в официальном представителе ее единства, и свободною, хотя свобода не обнаруживается разъединением ее членов. Эта Церковь, позволю себе выразиться словами апостола, есть соблазн для иудействующих латинян и юродство для эллинствующих протестантов*; для нас же она есть откровение бесконечной Божией премудрости и милости на земле.

Итак, очевидно, есть существенная разница между идеею Церкви, признающей себя единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви**, и между идеею западных обществ, единство которых, совершенно условное, у протестантов состоит только в арифметическом итоге известного числа отдельных личностей, имеющих почти тождественные стремления и верования, а у римлян — только в стройности движений подданных полудуховного государства. Такое различие в идее должно непременно отозваться на характере всех проявлений этих троякого рода единств, столь решительно противоположных по своим началам. Живая вера останется (как я уже сказал в первой моей брошюре) отличительною чертою проявлений Церкви, а рационализм, будь он догматический или утилитарный, наложит свое клеймо на все общественные действия двух других противоположных исповеданий. Изучение фактов подтверждает заключения, выводимые логикою из начал, здесь изложенных.

Всмотримся в молитву, то есть в самое чистое стремление земли к небу!

Войдите в протестантский храм. Не в совершенном ли одиночестве стоит в нем молящийся? Кроме музыки и условного обряда, чувствует ли себя отдельное лицо связанным чем-нибудь еще с собранием молящихся? Относится ли оно к собранию как к чему-то такому, по отношению к чему его личная жизнь составляла бы только часть? Небольшая община, собравшаяся в храме, чувствует ли за его стенами присутствие чего-либо более широкого, из чего бы она почерпала свою духовную жизнь? Чувствует ли она действительное свое

1 У одних — Церковь без христианина; у других — христианин без Церкви.

общение с миром духов высших и чистейших? Обращается ли она к этому невидимому миру с просьбами о помощи или, по крайней мере, о единомыслии в его молитве? Нет, протестант и протестантская община тщательно этого избегают. Не достаточно ли для них заступничества Спасителя? И к чему бы стали они без всякой для себя пользы расходовать свои молитвы? В смысле утилитарном они, очевидно, правы. Смерть прекратила дни протестанта, и скорбная община бросает последнюю горсть земли на останки дорогого ей человека; но никакой молитвы не слышно над свежею могилою, никакая молитва не сопровождает прощания живых с похищенным у них братом. Ведь не человеку же изменить определение Божие о вечной судьбе того, чье земное поприще кончено? Ему ли покрыть своими молитвами грехи, которых не покрыла бы кровь Спасителя? И опять, в смысле утилитарном это справедливо. Однако и протестант испрашивает молитв у своих живых братий; к чему же могут они служить ему, когда заступник его перед Богом — Христос? Протестант просит Бога о прощении греха своих братий и о духовном их очищении; но как же может он думать, что молитва, за которою он не признает ни права, ни силы влиять на вечное блаженство человека, совершившего свое земное поприще, может, по праву и по присущей в ней силе, иметь действительное влияние на характер этого поприща, а чрез это самое и на будущую участь живого человека? Очевидно, то и другое в равной степени несправедливо и невозможно; но протестантство не посмело порвать все предания Церкви и остановилось на полудороге, на какой-то противной логике сделке, которая, впрочем, никого не обманывает: ибо всякий чувствует, что протестант просит молитвы у своих братий, не ощущая в ней искренней нужды, и молится за них без искренней надежды. Он одинок в мире и чувствует себя одиноким.

Войдите в римский храм. Молитва каждого сливается ли в одну общую молитву? Голос хора есть ли выражение мысли всех? Нет; и здесь человек остается одиноким перед молитвою, ибо от него не требуется, чтоб он ее понимал и чтобы ум его на нее отзывался[1]. Все богослужение остается для него чем-то

---

1 Может быть, нам скажут в виде возражения, что и в русской Церкви при богослужении употребляется язык устарелый. На это мы ответим, что служба должна совершаться на языке народном: таково несомненное начало, признаваемое Церковью. У нас факт расходился с началом лишь в том, что движение обряда не могло поспевать за движением организовавшегося языка. Тут нет ничего сходного с римским началом.

внешним; он в нем не участник. Он только присутствует при нем, но бездейственно. Церковное правительство молится на своем, правительственном языке*, ради какой нужды позволять подданым примешивать свои голоса и мысли к разговору правительства с высшей властью? То, что происходит в римских храмах, имело бы вид пародии на молитву, если б не составляло принадлежности целой системы. Когда была порвана связь взаимной любви, когда пренебрегли святостью ее силы, человек, как я уже сказал прежде, фактически вышел из Церкви, хотя, по законам чисто земной организации, он оставался как бы заключенным в ее ограде. Впрочем, романизм не мог или не решился, отделясь от Церкви, отринуть исконное ее Предание. Факт общения мира видимого с миром невидимым, то есть со святыми, занимал такое видное место в Предании, что отрицать его было невозможно. Но он основан был на вере в начало любви, связующей жизнь земную с жизнью небесною, подобно тому как ею же взаимно связуются люди в земной жизни; теперь, когда это начало было отвергнуто, потребовалось новое объяснение. Молитвенное общение проявлялось в двух видах: молитвы о заступлении, обращенной к миру невидимому, и молитвы за мир невидимый, обращенной к Богу. Романизм принял на себя положение власти, посредствующей между раем и чистилищем, так сказать, между двумя обществами, из которых одно стоит выше, а другое ниже его; у одного он испрашивает услуг, а другому сам оказывает услуги. В сущности, это значило: к двум признанным видам Церкви (Церкви воинствующей и Церкви торжествующей) присовокупить еще третий вид — Церковь выжидающую**; но я оставляю в стороне этот факт, по себе ясный и знаменательный, так как важность его еще не так велика и должна уступить высшим соображениям, требующим исследования. Латинянин, как в тех молитвах, с которыми он обращается к святым, так и в тех, которые приносит за умерших, все-таки остается в глазах Церкви одиноким. Простой гражданин трехъярусного общества, он все-таки не член живого организма. Он просит высокой протекции у тех, кто могущественнее его, он оказывает свою маленькую протекцию тем, кто ничтожнее его; но его несчастная индивидуальность не пропадет в сфере высшей жизни, часть которой бы он составлял. Таким-то образом место веры в органическое единство Церкви заступила живая теория земной дипломатии, распространенная на мир невидимый; эта теория, самовольная выдумка скрывающегося от самого себя рационализма, столько

же противна человеческой логике, сколько ненавистна чувству христианина. Какая, в самом деле, надобность в заступничестве святых, когда мы имеем Ходатая, достаточного для спасения всех миров*? Ужели у существ низших найдем мы слух более благосклонный и сердце более любящее, чем у нашего Спасителя? Ужели душа помилованная, несмотря на все ее грехи, принесет за нас что-либо, собственно ей принадлежащее и вместе угодное Богу? Этого, конечно, не решится сказать ни один христианин; ибо святейший из людей не имеет ничего своего, кроме своих грехов и своих мятежей; все же, что мы называем его добродетелями, есть та же благодать Божия, тот же Дух Спасителя; к ним и должны мы обращаться непосредственно**. В латинской теории молитва, обращаемая к святым, бессмыслица, а еще очевиднее бессмыслица учения о чистилище. Остаются ли при душе, разлученной с телом, молитва, надежда и любовь? Любит ли она братьев, поклоняется ли своему Богу и Спасителю? Если она всеми этими дарами обладает, то откуда бы взялась у нас смелость почитать ее более заслуживающею сожаления, чем мы сами, когда при ней остается все то, что есть поистине ценного на земле, и когда, в то же время, она освобождена от всего, что составляет несчастие человека, именно — от деятельности греха? Это был бы самый грубый материализм. Скажем ли, что она казнится чувством своих грехов? Но это было бы невежество; ибо, просвещенные Церковью, мы знаем, что раскаяние называется победою, или радостью покаяния, превосходящего все земные радости. Или, не скажем ли мы, что душа, отрешившаяся от своей оболочки, не имеет уже ни милости, ни молитвы, ни любви к братьям и к Богу? Но этим самым мы заявили бы, что душа в результате внешнего воздействия может быть введена в радость небесную именно тогда, когда она оказывается еще менее этого достойною, чем в минуту расставания с жизнью. Уклонясь от Церкви и ее мудрости, раскол запутался в нелепости, и, конечно, остается только похвалить протестантский рационализм за то, что он вывел на свежую воду рационализм замаскированный, столь нелогический в своем утилитарном направлении.

Бедный римлянин! Он не посмел бы молиться за своего брата, если б уверился, что тот уже выбрался из чистилища! Видно, первенствующая Церковь не ведала, что творила, когда молилась за мучеников***.

Итак, несмотря на придуманную для отдельного лица возможность пользоваться услугами одних и оказывать услуги другим, оно стоит у латинян так же одиноко, как у протестан-

тов. Заимодавец или должник, латинянин, в обоих случаях, все-таки не вяжется с невидимою Церковью узами органическими. Усложнение молитвенного заступления духовно-банковою операциею перевода добрых дел или заслуг не только не изменяет ни в чем юридического характера молитвы, а напротив, выказывает его во всей яркости. Несмотря на предполагаемые внешние сношения с невидимым миром, внутреннее одиночество латинянина по отношению к этому миру остается во всей своей очевидности, а одиночество его в отношении к его братьям в земном мире выступает даже решительнее, чем у протестантов: ибо употребление чуждого языка (дипломатического языка, требуемого конституцией Церкви-государства) не допускает слияния мысли отдельного лица в единогласии мысли всеобщей. Протестантство заводит человека в пустыню, романизм обносит его оградою, но здесь и там он остается одиноким. Справедливость требует, однако, заметить, что в этом случае, равно как и в других, вина падает на римский раскол: вся система порождена его первоначальным рационализмом, плодом преступления, им совершенного против взаимной любви христиан. Протестант мог только отрицать выводы из этой системы, но у него недостало сил отвергнуть ее данные.

Чтобы дать яснее почувствовать скудость молитвы в западных обществах, мы должны здесь изложить понятие о молитве, предлагаемое Церковью, а для уразумения его необходимо коснуться высших соображений.

От начала творения* Бог открыл Себя созданным существам целым миром явлений, разумеваемых или ощущаемых; но это частное и, так сказать, внешнее откровение Его благодати, Его премудрости и Его всемогущества было неполно. Недоступное изменению, неприступное злу и искушению, нравственное существо Божие оставалось закрытым в сияющих глубинах Его бесконечности, неисследимых и непостижимых для умов конечных. Из этих умов, созданных свободными, некоторые вольным действием своей свободы возмутились против Божества; другие, поставленные в положение низшее, удалились от своего Творца действием, хотя также свободным, но вызванным искушением отвне. Эти последние, не столько виновные, как первые, получили обетование искупления и прощения. С течением веков, в час, назначенный Его премудростью, Бог снова явил Себя твари в Сыне Человеческом, и это явление было много полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость творе-

ния, что оставалось сокрытым в блистаниях тверди, то было открыто в тесных границах человеческого естества. Божие Слово явилось как существо нравственное по преимуществу, как единственное нравственное существо*. Зло подступало к Сыну Человеческому, и Он остался неприступен злу; был искушаем и победил искушения; единый правый и единый чистый, Он принял на Себя из любви к грешнику тяжесть, поношение и кару греха, которого гнушался: испытанный скорбью, унижением и смертью, Он принял скорбь, унижение и смерть за преступников, не признававших Его, за кровожадных людей, умертвивших Его, за малодушных, отрекавшихся от Него; Владыка всего творения и достойный славы Божественной, Он всему покорился, покорился до того, что даже почувствовал Себя оставленным от Самого Бога[1]; но не покинул людей, Своих братьев, на заслуженное ими бедствие. Вечное Божие сострадание к твари, жертва очистительная, закланная единожды во времени, но постоянно приносимая в вечности, Он погасил Своею кровью пламень Божественной правды (соделав ее как бы неправою), дабы всесильно было милосердие Божественное***. Таким образом, в Нем, и в Нем Одном, падшие разумные твари обрели блаженство, и в Нем же оправдалось и восполнилось блаженство тех, которые избегли падения потому лишь, что не подверглись искушению. И мы знаем, что в силу Своей неизреченной любви и добровольной жертвы[2], Он есть возлюбленный Сын Отчий; и что всякая святость, всякое совершенство и всякая слава Ему принадлежат во веки веков.

В Своей правоте и в Своей милости Бог изволил, чтобы точно так же****, как единственное нравственное существо, Христос, силою безграничной Своей любви принял на Себя человеческие грехи и справедливую за них казнь*****, мог и человек силою своей веры и своей любви к Спасителю отрекаться от своей личности, личности греховной и злой, и облекаться в святость и совершенство своего Спасителя. Соединенный таким образом со Христом, человек уже не то, чем он был, не одинокая личность; он стал членом Церкви, которая есть тело Христово, и жизнь его стала нераздельною частью высшей жизни, которой она свободно себя подчинила. Спаситель живет в Своей Церкви, Он живет в нас. Он ходатайствует, а

---

1 «Боже мой, Боже мой, вскую мя еси оставил?»**.
2 Ев. от Иоанна, гл. X, ст. 17, 18.

мы молимся; Он поручает нас благости Божией, а мы взаимно друг друга поручаем своему Творцу; Он предлагает Себя в вечную жертву, а мы приносим Отцу эту жертву* прославления, благодарения и умилостивления за нас самих и за всех наших братьев, как тех, которые пребывают еще в опасностях земной борьбы, так и тех, которых смерть привела уже в тихое, возносительное движение небесного блаженства[1], какова бы затем ни была степень дарованной им славы — все равно. В нашей молитве нет места ни для вопросов, ни для сомнений; ибо, как сказано в одном русском катехизисе***, «мы молимся не в духе страха, подобно рабам, не в духе корысти, подобно наемникам, но молимся в духе сыновней любви, будучи по восприятию усыновлены Богу**** нашим единением с Сыном человеческим, Иисусом праведным, Сыном и вечным Словом Отца щедрот». Мы молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая в то же время, всегда во имя Христа, нашего Спасителя, обращаемая к Его Отцу и Богу, есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви: она ее жизнь и выражение ее жизни, она глагол ее любви, вечное дыхание Духа Божия*****.

Где же теперь сомнение? Где одиночество? Где недоверчивая боязливость протестантства? Где сказки о юридических отношениях, придуманные римлянином? Нам ли, с созерцательной высоты, на которую возводит нас Церковь, опускаться в топь рационализма и его утилитарных учений, выработанных расколом? Осмелятся ли даже звать нас туда наши западные братья? Нет, они этого не сделают. Может быть, они сами остановили бы нас, если бы мы способны были на подобное безумие; они почувствовали бы, что, отложившись от Царя Церкви, мы тем самым лишили бы все человечество наследия в славнейшем из его упований и похитили бы у него навсегда самую возможность веры.

Это святое учение, единое истинное, единое непререкаемое для самой строгой логики, а между тем далеко превосходящее логику человеческую, единое удовлетворяющее вполне самым живым потребностям сердца (ибо оно идет дальше всех

---

1 И в жизни небесной есть неведение и откровение и, следовательно, возносительное движение. Это поведано нам самим Спасителем (в беседе о кончине мира), поведано Духом истины (в Послании Св. Павла к Ефесянам) и, по свидетельству Марка Ефесского перед Флорентийским собранием, никогда Церковь в этом не сомневалась**.

его самых дерзновенных желаний), это учение было во все времена учением Церкви. Оно остается ее учением и в наше время, как было ее учением со дней апостольских. Учениками апостольскими оно было заповедано Западу наравне с Востоком; это ясно доказывают древнейшие литургии*, в особенности литургия мозарабская **, которая хотя и подвергалась впоследствии изменениям, но, конечно, не в этом смысле. И однако в настоящее время учение это совершенно чуждо всем западным исповеданиям и представляет собою один из отличительных признаков Церкви, что уже было замечено некоторыми протестантскими писателями[1]. Почему Запад потерял это Божественное Предание? Причина ясна. Германское протестантство не могло его воссоздать, потому что ничего и никогда не могло и не может создать, потому что способно только отрицать и разрушать; потому что все-то оно есть не более как критика в мышлении и одиночество в духовной жизни. Протестантство первоначальное (т. е. романизм) не могло его сохранить, потому что это Предание есть полнейшее развитие единства, основанного на взаимной любви, а романизм с изначала был отрицанием этого принципа, ересью против живого единства Церкви. Поэтому-то Запад и утратил духовное общение молитвы; поэтому и должен он был заменить высокое учение об органическом единстве в Иисусе Христе тощею и нелепою системою патронатства и клиентства: на место любви поставить утилитаризм, а на место братства — ассоциацию. Человек оказался отброшенным в тесные границы своего отдельно личного существования и отлученным от всех своих братьев.

Скажу более: он оказался отлученным от самого Бога. Вечная тяжба, вечное разбирательство противоположных прав перед духовными юрисконсультами папского Рима — вот какого рода отношения введены были вместо установленного пришествием Христовым внутреннего единения между Творцом и тварью. Вооружаясь счетною книгою, составленною по правилам двойной бухгалтерии с дебетом в виде греха и кредитом в виде добрых дел (подкрепленных, правда, жертвою Спасителя), человек вступает в тяжбу с Богом и в римском казуисте находит себе благоприятного судью. Перед ним он не проиграет своей тяжбы. Лишь бы оставался он гражданином церковного государства и послушным слугою своих командиров, он за довольно умеренный взнос добрых дел и добрых помыслов попадает в акционеры рая; затем излишек, если таковой у него окажется, он получит возможность обратить для себя в движимый капита-

---

1 В том числе Нилем в его «Введении в историю православия»***.

лец, который останется в полном его распоряжении; а если окажется недочет, можно будет покрыть его займом у более богатых капиталистов. Был бы только верен баланс — Бог не придерется*.

Да простят мне жесткость моей иронии: дозволяя ее себе, я не выхожу из пределов самой строгой истины. Притом же, может ли сын Церкви удержаться от негодования, видя апостольское учение столь решительно искаженным и униженным? Во что, в самом деле, обратилось христианство? Где Бог, всецело дарующий Себя человеку**? Где человек, бессильный привнести что-либо от себя, кроме соизволения на Божественное благодеяние? И после этого станут строго судить неверующих!

Протестантство, конечно, не заслуживает упреков столь тяжелых. Однако приняв поневоле наследство римских учений***, оно, хотя и отвергало вытекающие из него выводы, но не умело уберечься от юридического отпечатка, наложенного ими на религию. По-видимому, протестантство не допускает никаких заслуг, которые давали бы человеку какие-либо права перед Богом; в сущности же оно только суживает понятие о заслуге, приписывая одной вере все то, что по учению латинян, приписывается вере и делам. Вера, в глазах протестанта, есть заслуга, правда, единственная, но все-таки заслуга. Вопрос о пользе все еще остается присущим его мысли; тяжба между Богом и человеком продолжается, только адвокаты человека расходятся между собою в основаниях к его оправданию. Римляне, опираясь на непонятый ими текст, в котором апост. Иаков говорит о делах веры****, требуют дел закона. Протестанты, сильные свидетельством апостола Павла, которого также не понимают, доказывают бесполезность дел веры (хотя апостол, очевидно, говорит о делах закона); но у тех и у других дело идет все-таки о полезности или бесполезности, то есть о юридическом достоинстве веры и дел; иначе: вопрос в том, какие оправдательные документы мог бы предъявить человек в своей тяжбе с своим Создателем? Из этого видно, что кто отрекается от братства с людьми, тот по неизбежному законопоследствию и в Боге забывает Отца*****, и что самые эти слова — братья, отец, заключающие в себе для Церкви неоскудевающий источник радости и торжества, в западных исповедях повторяются лишь по преданию, как условные термины. Когда преступная гордость, разорвавшая Единство Церкви, присвоила себе монополию Св. Духа и задумала низвести восточные церкви в положение илотов, конечно, она не предугадывала, к чему придет сама; но таков Божественный закон: испорченность сердца порождает ослепление ума, и нарушение первой

из евангельских заповедей не могло пройти безнаказанно.

Итак, молитва — это высокое проявление живого, органического единства между нашим Спасителем и Его избранными — приняла на Западе характер одиночества и юридического рационализма; так обнаружилось различие в основаниях между Церковью и отложившимися от нее исповеданиями. Этого для меня достаточно. Но прежде чем пойду далее, не могу не присовокупить замечания о споре, который долго кипел между латинянами и протестантами и теперь только заглох, но не погас; я разумею спор о том, спасается ли человек одною верою, или верою и делами?

Никогда этот спор, бессмысленность которого слишком очевидна пред светом апостольского Предания, не волновал Церкви, да и не мог волновать ее*. В самом деле, вера не есть действие одного постижения, но действие всего разума, т. е. постижения и изволения в их внутреннем единстве. Вера — жизнь и истина в одно и то же время (как я сказал в первой моей брошюре) — есть такое действие, которым человек, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищет соединиться с существом нравственным по преимуществу, с Иисусом праведным, с Богочеловеком. Вера есть начало, по самому существу своему, нравственное**, нравственное же начало, которое бы не заключало в себе стремления к обнаружению, обличило бы тем самым свое бессилие или, точнее, свое небытие. Обнаружение веры и есть дело; ибо и молитвенный вздох, едва зачавшийся во глубине сокрушенного сердца, есть такое же дело, как и мученичество***. Различие этих дел только во времени и в обстоятельствах, при которых Бог дозволяет человеку воспользоваться дарами благодати.

Какое дело мог совершить разбойник на кресте****? Или дело его — раскаяние с исповеданием — было недостаточно? Или Бог есть Бог исключений? Итак, утверждать, как протестанты, что человек спасается верою независимо от дел, значит вступать в противоречие себе самому; ибо это значит утверждать, что человек может быть спасен таким началом, которое явно запечатлено ничтожеством и бессилием. Утверждать, как делают это латиняне, что человек спасается верою и делами, значит высказывать положение, лишенное всякого смысла, ибо это значит утверждать, что начало спасения должно быть не только крепко и сильно, но еще вдобавок иметь и признаки крепости и силы, как будто первое не предполагает второго. Безумие протестанта состоит в том, что он низводит *начало* на степень абстрактного понятия; безумие латинянина — в том, что он прибавляет к началу его проявления. Уединив человека от его братьев и отлучив его от Бога, оба запад-

4—5297

ные вероисповедания нашли еще средство рассечь самого человека надвое во всей его жизни и отделить разум от действия, которое есть выражение разума, иначе — его слово, в самом широком значении*. В этом случае философское заблуждение происходит от ложного направления (более или менее очевидного) религиозной мысли. Как у протестанта, так и у латинян, на дне души всегда шевелится вопрос: чем выслуживает человек свое спасение? Этот тяжебный вопрос стоит у них на месте христианского вопроса: как Бог совершает спасение человека? Для нас такое заблуждение невозможно, как я уже сказал. Мы знаем, что вера жива, иначе — действенна, и что если бы она не проявлялась делом (хотя бы и не всегда заметным для людского глаза), то была бы не верою, а простым *верением*, логическим познанием, или, как говорил ап. Иаков, трупом**. Ясно, что тот и другой вид западного раскола заблуждается; но справедливость требует заметить, что заблуждение у римлян более закоренело, чем у их противников. Протестант, хотя и увлекается вообще до того, что принимает за веру умственное постижение, часто, однако, приходит к сознанию ложности этого учения и возвращается к понятию о живой вере. Но римлянин, этот неисправимый законник, крепко на том стоит, что дело, само по себе, имеет силу и власть, более или менее независимую от веры; он видит в нем — позволю себе сказать — как бы самостоятельную цифру, прикладывает ее к вере — это для него другая цифра — и этим сложением очищает счеты между Богом и тварью.

Таким образом на самом факте обнаруживается, что западный раскол, разрушив органическое единство земной Церкви и единственное его основание (нравственный закон взаимной любви), разрушил тем самым органическое единство и Церкви невидимой, разъединив человека с его братьями, с его Спасителем и Богом, и тем самым упразднил истинное общение всеобщей молитвы. Нравственное преступление, отнявшее у Церкви (как показал я в первой своей брошюре) ее единственное разумное основание, в то же время исказило все духовное существо христианства. Если мы теперь от рассмотрения молитвы, этого высшего устремления земли к небу, перейдем к рассмотрению таинств, этого осязательнейшего проявления ниспосылаемой с неба не землю Божественной благодати, то мы увидим и здесь то же самое, что там.

Во-первых, нельзя не заметить, что германское протестантство, хотя и не хочет признавать более двух таинств***, постоянно, однако, в различных своих сектах, пытается снова ввести отринутые им таинства, в том или другом

переодетом виде. Таким образом, оно то удерживает конфирмацию*, то предписывает или советует исповедь, то старается придать характер таинства своему поставлению (ординации). Чтоб объяснить себе этот факт, нужно выразуметь смысл церковных таинств и отношение протестантства к христианству. Таинства, очевидно, делятся на два разряда. Одни имеют прямое и непосредственное отношение ко всей Церкви; другие относятся к домостроительству Церкви в ее земном явлении. Очевидно также, что протестант, отринув Церковь, основанную на Предании, или Церковь земную, не мог не отринуть тех таинств, которые имели к ней непосредственное отношение; ибо законы логики строги, и человек, сам того не желая и не подозревая, повинуется всем последствиям, к которым ведут раз принятые им данные. С другой стороны, желание придать некоторую состоятельность той новой Церкви, которую он строит, и докучливое воспоминание об апостольских преданиях принуждают протестанта делать бессильные попытки к восстановлению им же самим разрушенного. И то и другое в одинаковой степени невольно и неизбежно.

Церковь, принимающая и соединяющая со Христом человека, согласившегося спастись добровольною жертвою Спасителя, — вот смысл Крещения[1]**.

Это апостольское учение сохранилось в большей или меньшей ясности, даже среди заблуждений раскола, который, однако, не понимает всей его важности. Протестантство, отрицая самую Церковь и не признавая другого единения со Спасителем как только через посредство писанного слова, естественно приходит в крайнее смущение перед вещественным, осязаемым фактом, заключающим в себе одном все живое Предание, и потому поневоле приписывает совершению таинства какую-то чародейственную силу, и не более[2]. С другой стороны, романизм, взирая на крещение как на действие, которым полудуховное общество приобретает нового подданного, почти ни во что не ставит личную свободу, так что часто даже допускает насилие для понуждения к такому действию,

1 Человек сам над собою не может совершить этого таинства: необходимо, чтобы другой принял и ввел его в круг избранных, дабы он знал и исповедовал свое собственное бессилие. Гордость квакера*** осуждается смирением христианина. В Крещении — вся Церковь, все Предание****.

2 Всякая религия, доктриною своей расплывающаяся в отвлеченностях, вещественною своею стороною непременно погрязает в фетишизме и чародействе; так вообще всякое заблуждение разрешается самоубийством. Примером может служить буддизм.

которое само по себе есть полнейшее торжество человеческой свободы. Впрочем, в этом случае, противоположность воззрений не настолько очевидна, чтобы стоило на ней останавливаться, а потому я предлагаю эти замечания мимоходом, хотя считаю их неоспоримо верными.

Церковь, соединяющая всех своих членов в телесном причастии своему Спасителю — вот смысл Евхаристии*, и здесь-то характер раскола выкажется во всей наготе своей. Реформа низводит Евхаристию на степень простых поминок, сопровождаемых театральным действием. Сами по себе эти поминки очевидно ничем не отличаются от всякого рода поминок, тем не менее протестанты утверждают, что лица, в них участвующие, будто бы приобретают чрез это какие-то совершенно неопределенные, благодатные дары. Вся туманность немецкого протестантства ясно выказывается в этом учении, с виду как будто и осмысленном, но в сущности не имеющем никакого смысла[1]. С другой стороны, романизм, настаивая на самой основе таинства, т. е. на преложении земных элементов в небесное тело, истолковывает, по своей неизменной привычке, духовное действие как чисто вещественное и унижает таинство до какого-то атомистического чуда[2]***. Нигде слепая самоуверенность схоластического невежества не являлась в такой наготе, как в спорах римлян с протестантами о таинстве Евхаристии; никогда законы мира вещественного, или, говоря точнее, наши жалкие познания об этих законах, или о том, что мы принимаем за законы, не прилагались с таким дерзким кощунством к явлениям другого мира, как мерила могущества Божия.

Один рассуждает о физической субстанции таинства, отличая ее от акциденций, как будто бы (благодаря объяснениям Петра Ломбардского или Фомы Аквинского*****) он точно понимал, в чем разница между тем и другим. Другой отрицает возможность присутствия тела Спасителя в таинстве на том основании, что это тело, по свитедельству Св. апостолов, пребывает в небесной славе, одесную Отца, как будто бы он понимал, что значит небо, и слава, и одесную Отца. Ни разу слово

---

1 В самом деле, к чему было взамен пасхального агнца установлять другой, в сущности однозначащий символ? Разве эти символы не стоят один другого? **

2 Это стремление так явно, что раз, когда мне случилось переводить вслух рассуждение некоторых римских богословов в их полемике против протестантов, один благочестивый, хотя и неученый священник, бывший при том, воскликнул в благочестивом ужасе: «Господи, что же это они говорят такое? Они, кажется, принимают Тело Христово за мясо Христово?»****.

веры не раздалось ни на той, ни на другой стороне, ни разу живой свет Предания не бросил ни одного луча своего в печальный мрак этих схоластических прений. Что за безумная гордость человеческого невежества, и в то же время какая справедливая казнь за оскорбление единства Церкви! Этот спор утих в наш век, как утихли все богословские споры, по причине, мною уже высказанной; но вопрос не решен, и две ветви раскола остаются по-прежнему в колее, в которую их вогнали общие их стремления: одна, так сказать, овеществляет Божественное действие до того, что отнимает у него всякое живое начало; другая одухотворяет, или точнее, выпаривает таинственное действие до того, что отнимает у него всякое реальное содержание; обе только и делают, что либо отрицают, либо утверждают чудесное изменение известных земных элементов, никак не понимая, что первейший элемент каждого таинства есть Церковь и что собственно для нее одной и совершается таинство, без всякого отношения к законам земного вещества. Кто презрел долг любви, тот утратил и память о ее силе, утратил вместе и память о том, что есть реальность в мире веры.

Учение Церкви о Евхаристии, хранимое Преданием, оставалось всегда неизменным, и оно просто, при всей своей удивительной глубине.

Настало время: Сын человеческий возвращается в Иерусалим на крестную смерть. Но прежде смерти пламенно желает Он вкусить в последний раз символическую пасху с своими учениками, ибо любит их бесконечною любовию. Во образ странствующего человека Моисей установил пасху*, которую надлежало вкушать стоя, с страннической обувью на ногах и странническим посохом в руке. Странствование человечества кончено; ученики отлагают свои жезлы, гостеприимный домовладыка, председящий на вечери, умывает им ноги, утомленные и запыленные в пути. Да возлягут они вокруг трапезы и отдохнут. Вечеря началась. Господь говорит им о предстоящей Ему страсти. Не желая верить, но исполняясь неопределенной скорби, они, по обыкновению человеков, живее чем когда-либо чувствуют теперь, сколь дорог им Тот, Кого они скоро должны лишиться. Их человеческая любовь отзывается в эту минуту на Его Божественную любовь, и тогда, окончив вечерю, Праведный венчает их любовь и Свою предсмертную вечерю учреждением действительной пасхи**. Разделив последнюю, прощальную чашу, Он преломляет хлеб и предлагает им вино, говоря, что это Его тело и Его кровь. И Церковь, в смиренной радости, принимая новую пасху, завет своего Спасителя, не сомневалась никогда в действительности этого, Им установленного, телесного причастия.

Но Церковь и не ставила никогда вопроса о том: какое от-

ношение между телом Господним и земными элементами Евхаристии — ибо знает, что действие Божие в таинствах не останавливается на элементах*, а употребляет их на посредство между Христом и Церковью, верою которой осуществляет таинство (говорю о всей Церкви, а не об отдельных лицах). Ни римляне, ни протестанты, очевидно, теперь уже не могут этого понять, ибо они потеряли идею о целости Церкви и видят только отдельные лица, рассеянные или скученные, но всегда изолированные. Отсюда истекают все их заблуждения, сомнения и схоластические требования их катехизисов. Тем же самым объясняется, откуда взялась у них решимость откинуть молитву**, которою Церковь от первых веков освящала земные стихии, дабы они соделывались телом и кровию Спасителя[1].

Но знают ли люди, что такое тело по отношению к разуму? Невежды и слепцы, и однако гордые в своем невежестве и ослеплении, как будто бы они действительно обладали ведением и прозорливостью, — ужели думают они, что так как они сами рабствуют своей плоти, то и Христу нельзя не быть рабом вещественных стихий? Тот, Кому вся предана суть Отцом Его****, Тот, Кто есть Господь всяческих, не есть ли Господь и своего тела? И не силен ли Он сотворить, что всякая вещь, не изменяя нисколько своей физической субстанции, станет этим телом, тем самым, которое за нас страдало и пролило кровь свою на кресте (хотя Он и мог освободить Себя от законов вещества, как показал это на Фаворе*****)? И, наконец, что такое тело Христа прославленного, как не Его проявление? Таким образом Церковь, радостная и благодарная, знает, что Спаситель ее даровал ей не только причастие Духа******, но и причастие проявления, и человек, раб плоти, вещественным действием усвоивает себе вещество, которым, облекается Христос силою действия духовного[2]. О глубина Божественной любви и бесконечного милосердия! О слава небесная, нам дарованная в самом рабстве земном! Таково от начала учение Церкви; а тот, кто видит в Евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове *пресуществление*[3] или заме-

---

1 От этого Бунзену и всей школе, к которой он принадлежит, при всей их учености, не дается уразумение древних литургий. Англиканцы ходят около истины***, но не могут уловить ее, потому что вообще не могут самих себя определить в смысле церковном.

2 См. в православной службе песнопение, которое произносится иереем после причащения: «О пасха велия и священнейшая и т.д.»*******.

3 Правда, и Церковь не отвергает слова пресуществление; но она оставляет его в числе многих других неопределенных выражений, указывающих на изменение вообще, без всякого следа схоластических определений. Литургия не знает его.

няет его словом *сосуществление*, другими словами — и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чисто вещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии, бесчестят и самого Христа неявным предположением какой-то независимости вещества от воли Спасителя*. Ни те, ни другие не понимают истинных отношений Христа к Церкви.

Хотя в другом виде, но то же в сущности заблуждение, те же стремления к овеществлению или к отвлечению, то же отсутствие действительной жизни, встречаются в учении западных исповеданий и о тех таинствах, которые имеют прямое отношение к домостроительтсву видимой Церкви. Это относится и к допускающим, и к отрицающим их таинственный характер. Протестантство, как я уже сказал, более откровенное и более последовательное, должно было отказать им в этом характере; романизм (протестантство, замаскированное и заклейменное печатью утилитарного рационализма) исказил эти таинства в уверенности, что сохраняет их.

Со времен апостольских, мы видим — за Крещением следовало возложение рук. Церковь соблюла верно этот апостольский обычай в виде Миропомазания**. Романизм дал ему название конфирмации. Некоторые из протестантских сект также сохранили его, как обычай, впрочем, не называя его таинством. Они низвели его на степень простого испытания, обратили в школьную церемонию, обставленную белыми платьями, цветами и музыкою. Такова конфирмация у протестантов. Никакого действительного смысла в ней нет, ибо нельзя же признать в ней такое действие, которым бы окрепший рассудок отрока сознательно воспринимал крещение, совершенное над ним в младенчестве; всякое другое религиозное действие, предшествующее конфирмации, могло бы иметь такое же значение. Итак, по здравому смыслу, ничего здесь более видеть нельзя, как нечто вроде экзамена, выдерживаемого юношеством перед протестантскою общиною, и, следовательно, нельзя придавать этому обряду никакого религиозного значения. Но заблуждение протестантов было невольно: это было логическое заключение, извлеченное из римских посылок. В самом деле, что значит слово *конфирмация* (утверждение)? Есть ли это утверждение в крещении? Но разве крещение само по себе недостаточно сильно? Или оно не полно? Допустить такое богохульное преположение значило бы тем самым выкинуть крещение из числа таинств, а это, однако, было бы самым естественным выводом из римской практики и из римской доктрины. Апостольская история показывает нам, что возложение рук следовало за Крещением и обыкновенно сопровождалось видимыми дарами Духа Святого***. Но всегда ли это было? Нет (я говорю о дарах видимых): свидетель тому великий

апостол языков, который, очевидно, не считает видимых даров благодати за необходимую принадлежность всех христиан*. Или, наоборот, разве не бывало примеров сообщения видимых даров до возложения рук? Бывали: достаточно указать на евнуха, крещеного Филиппом**. Итак, не освящение верного видимыми или невидимыми дарами Духа Святого было целью возложения рук: значение этого действия было иное***. Сопоставление случаев, при которых в Св. Писании упоминается о возложении рук, показывает нам, что им сопровождалась всегда передача власти или служения, возлагаемого на члена Церкви, или возведение его на высшую степень в церковном чине. В смысле таинства право возлагать руки принадлежало не всем верным; оно не принадлежало даже проповедникам веры, какова бы ни была личная их святость (смотри Деяния Апостольские****). Право это принадлежало только апостолам, а впоследствии — только епископам*****. Итак, значение его очевидно. Человек, Крещением принятый в Церковь, но еще одинокий на земле, через возложение рук принимался в сообщество земной Церкви и получал свою первую церковную степень. Поняв таким образом значение возложения рук, легко понять, что власть совершать это таинство должна была принадлежать исключительно главам земной общины, апостолам и епископам, и что видимые дары Духа Святого являлись вслед за возложением рук в прославление не лица, на которое возлагались руки, а той святой общины, в которую это лицо принималось. Это таинство, вводя нас в недра общины, то есть земной Церкви, делает нас причастниками благословения Пятидесятницы******: ибо и это благословение даровано было не лицам, присутствовавшим при чуде, а всему их собранию[1]*******. Итак, апостольское возложение рук (Св. Миропомазание Церкви) заключает в себе очевидное свидетельство против протестантов; ибо доказывает нам, что земная Церковь, в советах Божиих, имеет высокое значение и что церковная община сосредоточивается в лицах епископского чина[2]********. Оно заключает в себе свидетельство и против римлян, уничто-

1 В самом деле, ученики не получили ни дара чудотворения (они имели его и прежде), ни дара пророческого предвидения, ни другого какого-либо личного дара, а получили дар языков, дар по преимуществу общественный и особенно знаменательный для такой общины, которая должна была обнять собою вселенную. Я не думаю нисколько утверждать, что прочие дары были исключены; но говорю, что проявлен был только этот дар.

2 Св. миро освящается всегда епископами.

жая стену разделения, которую Рим воздвиг между церковниками и мирянами, ибо мы все священики Вышняго*, хотя и в различных степенях[1]. Очевидно теперь, почему ни римлянин, раздирающий Церковь, ни протестант, ее отрицающий, не могли понять этого таинства и поставили на его место пустой обряд или бессмыслицу.

«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»[2], — сказал Спаситель своим ученикам; а Дух Божий устами апостола говорит: «Благословляемый от большего благословляется»[3]. Так всегда учила Церковь о своем устройстве. Не от несовершенства она исходит, чтобы взойти к совершенству; нет, ее исход — совершенство и всемогущество, возводящие к себе несовершенство и немощь. Противоположный ход никогда не мог быть допущен: он нашел бы себе осуждение в слове Божием. Поэтому-то полнота церковных прав, которую вручил Христос Своим апостолам, и пребывает всегда на вершине иерархии; ею благословляются низшие степени и ею верно блюдется закон, проявленный с первого установления Церкви. В этом состоит значение епископского чина, в этом его неизмеримая важность. Немецкое протестантство необходимо должно было потерять о ней понятие, как скоро оно восстало против Предания; и в наш век мы еще видим, как ученые немцы истощаются в бесплодных усилиях, стараясь в устройстве первобытной Церкви отыскать хоть что-нибудь, чем бы можно было оправдать расстройство их общин.

По временам, отыскав свидетельства о некоторых поместных Церквах без епископов в эпоху, следовавшую за веком апостолов, они трубят о своем открытии, как об одержанной ими победе; но какая для них от этого польза? Положим, они узнали, что слово «епископ», может быть, не было еще во всеобщем употреблении — и только. Для филологии такое открытие слишком ничтожно; для истории церковной оно не значит ровно ничего. Пусть слово *епископ* в иных общинах было неизвестно; но подрывается ли этим хоть сколько-нибудь та истина, что во главе этих общин стояли мужи (пускай старцы или пресвитеры), облеченные такою полнотою церковных прав, которая дана была не всем верным? Что эти мужи поставлялись в должности другими, равно облеченными той же властью, а не общиною (бесспорно, имевшею голос в избрании, но не в утверждении)? И, наконец, что ни постав-

1 Священники, но не пастыри**.
2 Иоанн, XV, 16.
3 Евр., VII, 7.

ление, ни утверждение в высшие должности никогда не принадлежало исключительно лицам, облеченным в низшие должности, хотя, при самом поставлении, испрашивалось от всех братское молитвенное содействие? Могло временно случаться, что в иных общинах среднего чина (чина пресвитеров), пожалуй, и не было: но не могло быть общины, в которой бы не было высшего чина (чина епископского), хотя бы и под другим названием. Упразднить епископство — дело невозможное, ибо оно есть полнота церковных прав, соединенных в одном лице. Пытаясь это сделать, можно только перестановить его, то есть возвести в епископство всех пресвитеров, или, что было бы логичнее, каждого из верных, мужчин и женщин, без исключения. Но восстановление упраздненного епископства посредством посвящения идущего снизу, от лиц, не имеющих полноты церковных прав, было бы прямым нарушением самых ясных новозаветных заповедей и совершенным извращением порядка, учрежденного Христом и Его апостолами: ибо епископ и священник — не служители частной общины, а служители Христа во вселенской общине; через них примыкает Церковь земная, в нисхождении веков, к своему Божественному Основателю и через них чувствует она себя постоянно восходящею к Тому, чья рука поставила апостолов. Вспомним при этом, что на языке христианском восходить значит *быть возводимым* к верху. Избрание, т. е. представление, может принадлежать общине, а утверждение и благословение (таков смысл поставления) должны принадлежать только тем, кто сам получил это благословение, венец всех других благословений. Таков завет апостолов, которому Церковь изменить не может: низшие должности исходят и получают освящение от высшей. Таково учение Церкви о епископском чине, по отношению к которому все прочие чины клира суть только последствия. Таково основание, почему Церковь признает решение епископов в делах благочиния, почему дает им право и честь объявлять ее догматические решения, впрочем оставляя за собою право судить о том, верными ли они были глашатаями ее веры и ее Предания[1]; почему, наконец, на епископов по преимуществу налагает она Служение слова Божия и обязанность поучать Слову[2]; хотя Церковь никого из своих членов не лишает этого высокого права, дарованного Духом Божиим всем христианам. Все эти права, очевидно, вяжутся с иерархическими должностями и

1 Таков смысл всей истории вселенских соборов и таково учение, ясно выраженное восточными патриархами.

2 См. об учительстве в первой статье.

не находятся ни в какой зависимости от внутренней жизни лиц, в эти должности облеченных. Что же касается совершенства веры, то, признавая его обязательным для каждого христианина (ибо христианин лишается чистоты веры не иначе, как действием греха), Церковь видит лишь верх нелепости в притязании какого-либо епископа на непогрешимость в вере. Это то же самое, что если бы епископ заявил притязание на совершенство христианской любви как на принадлежность своего сана. Что для всех есть нравственный долг, то не может быть ничьею привилегию в особенности[1].

Протестантство изменило благочинию, установленному Духом Божиим. Оно дало низшему право благословлять высшего; но в этом случае, как и во всех других, почин был сделан, пример был подан романизмом. Все епископы равны между собою, каково бы ни было различие их епархий по пространству и значению. Их юрисдикция и их почетные отличия разнообразны (как показывают титулы митрополита и патриарха), но их *церковные* права одинаковы. Не то в отношениях епископов к папе. Предполагаемое преимущество непогрешимости не есть ни почетное отличие, ни расширение юрисдикции; вообще оно выходит из области условных отношений. Это есть отличие существенное и таинственное, то есть имеющее свойство таинства. Название епископа столь же мало приличествует папе, как название священника епископу, и когда епископы посвящают папу, они действуют столь же незаконно, как незаконно поступили бы священники, когда бы стали посвящать епископа, или миряне, когда бы вздумали посвящать священника. Низшие благословляют высшего* — порядок церковный извращен, и протестанты вполне оправданы. Таково свойство всякого заблуждения: оно само в себе носит зародыш самоубийства. Жизненность и логическая последовательность принадлежат только истине.

«Не так было вначале, — сказал Спаситель, — мужа и жену сотворил Бог»[2]. Эти слова Божии открывают нам всю святость брака, таинственный смысл которого указан был потом Духом Божиим в писаниях апостола языков**. В лице первой человеческой четы, «мужа и жены»***, земному житию человечества

---

1 Предположить, что мнимо непогрешительный епископ обладает совершенством не веры в точном смысле слова, а только логического познания мира невидимого — значило бы допустить таинство рационализма; иначе сказать: допустить нелепое предположение, что существует таинство, сообщающее человеку силу, не чуждую даже и бесам (См. Посл. Иакова).

2 Марк, X, 6.

даны были святые и совершенные законы. Образ этой-то земной жизни всего человечества, этого святого и совершенного закона, и возобновляется каждою христианскою четою в таинстве брака. Для мужа его подруга не просто одна *из женщин,* но *жена*; ее сожитель не просто один *из мужчин*, но *муж*; для них обоих остальной род человеческий не имеет пола. Связанные благородными узами духовного братства со всеми подобными себе существами, муж и жена — христиане, Адам и Ева всех веков, одни получают благословение на вкушение радостей теснейшего сожительства, во имя физического и нравственного закона, положенного в основании земной жизни человеческого рода. Поэтому первым обнаружением божественности Христа было благословение супружеского соединения в Кане, подобно тому как первым действием Божиим по отношению к роду человеческому было сотворение первой четы*. Итак, брак не договор, не обязательство и не законное рабство: он есть воспроизведение образа, установленного Божественным законом; он есть органическое и, следовательно, взаимное соединение двух чад Божиих. Повторяю: органическое и, следовательно, взаимное. Такое значение он имел всегда в глазах Церкви, признающей его за таинство и за тайну; в этом удостоверяют правила апостольские** и правила всех веков, запрещающие новообращенным расторгать союз, заключенный до Крещения. А во что обратили брак протестанты, дозволив свободу развода? — В законное прелюбодеяние. Во что обратили его римляне, провозгласившие нерасторгаемость брака, даже в случае прелюбодеяния? — В гражданское рабство. Идея органического и взаимного единения, т. е. внутренняя святость супружеского состояния, пропала для тех и для других: ибо в смысле христианском прелюбодеяние есть смерть брака, точно так же как развод есть узаконенное прелюбодеяние. Святой союз, установленный Создателем, не может быть расторгнут без греха человеческою волею; но грех прелюбодеяния расторгает этот союз, потому что есть прямое его отрицание***. Муж, который стал для своей жены *одним из мужчин*, жена, которая стала для своего мужа *одною из женщин*, не суть уже и не могут быть в глазах Церкви *мужем* и *женою*. Очевидно, Церковь в этом случае, как и во всех других, единственная хранительница истины. Очевидно так же, что раскол, утратив истинное понятие о вещах духовных, лишился в то же время и разумения земных форм человеческого бытия. В законе Божием все держится одно другим и взаимно одно с другим вяжется; величавая святость добровольного девства, исполненная радостей святость супружества, строгая святость вдовства — все это заблуждением раскола побито разом. Жизнь человека утратила украшавший ее венец.

Нужно ли еще указывать в подробности на заблуждения и непоследовательности раскола, то есть западного протестантства в двух его видах, германском и римском? Это значило бы возлагать на себя обязанность столько же безотрадную, сколько и скучную; мне необходимо было только подкрепить разбором фактов выводы из начал, мною поставленных, и можно видеть, что этот разбор действительно подтверждает их самым разительным свидетельством. Для римлянина, как и для протестанта, потеряла свое высокое значение молитва : утилитарный рационализм разъединил человека с его братьями и его Создателем[1]. Для римлянина, как и для протестанта, утратили свой глубокий смысл таинства. Евхаристия, эта Божественная радость Церкви, это телесное причастие христианина его Спасителю, одними как бы выпаренная, другими как бы иссушенная и овеществленная, обратилась в тему для схоластических прений о физических атомах. Возложение рук, это освящение земной Церкви, это приобщение верующего к Пятидесятнице учеников Христовых, это вступление в первый церковный чин, отброшенное реформатом и не понятое римлянином, обратилось в ненужное прибавление к крещению. Иерархическое рукоположение, основанное на самых ясных повелениях апостольских, на самых несомненных обычаях первых веков Церкви, исчезло у реформатов и сделалось бессмыслицею у римлян, хотя последние и воображают, что окончательно утвердили это таинство[2]. Наконец брак, обращенный реформатами в временное сожительство, а римлянами в обязательство совершенно внешнее, теми и другими в равной степени опозоренный, не имеет уже в себе и следов своей первоначальной святости.

Таков краткий очерк фактов**. Пускай рассмотрят их беспристрастно наши западные братья; пускай выразумят они Церковь, хотя бы сопоставлением отличающей ее жизнености с печатью смерти, оттиснутою на их исповеданиях, и пускай наконец серьезно спросят себя: не оправдывается ли неверие и не имеет ли оно за собою полной вероятности успеха, в виду верований столь противных логике и столь далеких от христианской истины? Человеческая душа одарена способностью отличать бессознательным чутьем все прекрасное, истинное и святое; а на притязания учения, в которых нет ни глубины, ни действительной веры, ни органического начала, народы отвечают безотчет-

1 Кальвин искал выхода отсюда и полагал, что нашел его в фатализме гораздо худшем, чем фатализм магометан*.

2 Поставлением папы. Если допустить предположение, что это не более как акт избрания низшими, сопровождаемый невидимым посвящением, то почему не применить того же объяснения ко всякому вообще избранию высшего, совершаемому низшими? Протестанты оказались бы оправданы.

ным скептизмом. Нельзя их в этом винить, ибо перед лицом религиозного заблуждения горестное неверие становится доблестью.

Окончательное торжество религиозного скептицизма еще не наступило; но и в настоящее время можно утвердительно сказать обо всей Западной Европе, что у нее нет никакой религии, хотя она и не смеет еще признаться в этом себе самой. Отдельные лица томятся потребностью религии, но, не находя ее, удовлетворяются вообще тем, что немцы так верно назвали *религиозностью.* (Какая удивительная ирония в одном этом слове, впрочем, во всей точности соответствующем субъективной религии Неандера и представляющем как бы изнанку *веры угольщика!*) Правительства хорошо понимают практическую выгоду религии, какой бы то ни было, в особенности по отношению к низшим слоям народа, и потому, опасаясь встретиться лицом к лицу с открытым неверием, показывают вид, будто сами во что-то верят[1]. Все, и правители, и управляемые, руководствуются макиавеллевскою* заповедью: «Если бы не было Бога, следовало бы его выдумать»[2], — но все, и правители, и управляемые, довольствуются либо призраком, либо каким-нибудь подобием религии. Кажется, мы дали бы самое точное определение настоящего состояния, сказав, что латинская идея *религии* превозмогла над христианскою идеею *веры,* чего доселе не замечают. Мир утратил веру и хочет иметь религию, какую-нибудь; он требует религии вообще. Поэтому только в безверии и можно теперь встретить неподдельную искренность, и замечательно, что обыкновенно нападают на безверие не за то, что оно отвергает веру, в чем, однако, заключается его вина, а за то, что оно делает это откровенно, то есть за его честность и благородство. Общественное негодование преследует пэра Франции, с трибуны провозглашающего свое собственное безверие и безверие своих слушателей; общественное негодование преследует поэта, чьи творения суть гимн безбожию[3]; оно преследует ученого, трудолюбивыми изысканиями подкапывающего основания

1 Понятно, что здесь дело идет о правительствах, а не о правителях, которые, как частные лица, конечно, могут быть более или менее религиозно настроены.

2 См. в моей первой брошюре ответ трактирного слуги.

3 Бедный, достойный удивления Шеллей! Самые выражения его неверия бывают часто проникнуты духом христианства, которого он никогда постигнуть не мог, и, прислушиваясь к ним, нельзя не почувствовать глубокого сострадания к этому честному уму, впавшему в столь роковое заблуждение. Другого чувства они бы не должны были внушать.

религии, в которую он не верит; но общественное негодование безмолвствует перед религиозным лицемерием, составляющим как бы единственную религию Запада. Не должно этому удивляться. В изданной мною перед этим брошюре я уже показал, что борьба романизма и Реформы, борьба, слагающаяся для обеих сторон из ряда поражений без перемежки побед, обращается для скептицизма в постоянное торжество. Сделки с общественными интересами, сделки с правительствами, сделки с народами, сделки с искусствами, перемирия (следствия усталости), вызовы на соглашение и совокупную деятельность (признания безнадежности), — все ускоряет окончательное крушение западных вероисповеданий. И религиозный макиавеллизм правительств, и шаткая религиозность отдельных лиц видят перед собою, в близком будущем, угрожающее лицо торжествующего безверия. Вот отчего трепещущее общество так сильно раздражается откровенностью совершенного безбожия. Глядя на него, оно как будто говорит про себя: «Будущее принадлежит тебе; но, по крайней мере, не отнимай у меня спокойствия настоящей минуты. Прикрой свою мысль, накинь на свое учение хоть лоскуток лицемерия! Большего от тебя и не требуют; но дай нам хоть то немногое, чего мы просим, и не оскорбляй нашей немощи выказыванием своей силы». Говоря вообще, неверие настолько еще снисходительно, что склоняется к такого рода сделкам, в сущности, впрочем, для него не стеснительным; но должно признаться, что с каждым днем его приемы становятся более и более беззастенчивы, а слово более и более ясно. Оно сознает в себе столько силы и так твердо уверено в своей победе, что обращается с христианством снисходительно, оказывает ему учтивости, даже подает ему милостыню; и в этих случаях каждое слово в похвалу христианству, брошенное свысока надменным неверием, непременно подхватывается и принимается всегда с радостною признательностью. Самый гнев, возбуждаемый неверием, постепенно утихает, по мере того как становится более очевидною слабость средств сопротивления, и в предчувствии скорой смерти от изнеможения западное христианство перестает уже бояться смерти насильственной.

А это все оттого, что оно совершило самоубийство; оттого, что перестало быть христианством, с тех пор как перестало быть Церковью*; оттого, что приняло самую смерть в свои недра, когда решилось заключиться в мертвой букве**; оттого, что присудило себя к смерти, когда задумало быть религиозною монархиею, без органического начала; оттого, наконец, что жить и противустоять действию веков и человеческих

мыслей может только истинно живое, то есть только то, что в себе имеет начало неразрушимой жизни.

Этим же объясняется (как я сказал в первой моей брошюре) совершенное отсутствие в религиозной полемике Запада искренности убеждения, добросовестности и достоинства[1]. Расплывающееся верование протестанта и заказное верование римлянина, в сущности одинаково рационалистические, оказываются в равной степени бессильными бороться с каким-нибудь успехом против смелого и откровенного рационализма безверия. Ничего живого, ничего органического не чувствуется ни на той, ни на другой стороне. Слово христианского апологета столь же бедно, столь же сухо, столь же мало поучительно, как и слово его противника, и по очень простой причине: сам апологет не понимает духовной жизни христианства, а, следовательно, не может понять и исторической жизни христианства на земле; ему положительно нечему учить тех, против кого он защищает остаток своего верования.

Бог дал первым векам мира предание единобожия и полную свободу разумения и богопочитания; но свобода оказалась бессильною соблюсти это неполное откровение. Предание исчезло или потускло во всех человеческих племенах, у всех народов. Призван был один муж*. Он и его род, одни во всем роде человеческом, познали Бога, и познали Его не как идею, не как философскую тему, но как факт живой, несомненный, преданный. Единство Божие, падение человека, будущее пришествие Мессии, таковы были три верования, вверенные Израилю на хранение для остального мира. Все три некогда принадлежали и другим народам, как видно из их мифов[2], но исчезли почти бесследно в разливе идолослужений разного рода. Израиль их сохранит, но сохранит не в величии свободы (к ней человек неспособен без Христа), а в рабстве закона. Личная свобода Мельхиседека благословляет славное порабощение племени Авраамова. Это племя бу-

---

1 К примерам, уже приведенным, я мог бы присовокупить пример одного, пользующегося почетом, парижского проповедника, который в основание необходимости веровать полагал невозможность знать что-либо с достоверностью. Подобная защита, нелепая в глазах всякого сериозного человека, почти богохульная в глазах истинного христианина, хуже всякого нападения и делает его ненужным.

2 Золотой век, первая чета у персов, первый век у индусов, Сесиош, будущий Аватар Вишны, Геркулес-освободитель, Мете и многие другие. Если бы Писание не содержало в себе учения о Мессии, то здравая критика должна бы была предположить в Писании пропуск.

дет повержено в оковы, в бедствия пустыни, в опасности войны на конечное истребление, во все обольщения идолопоклонства самого фанатического, самого сладострастного, самого соблазнительного во вселенной, в разврат власти и богатства, в искушения собственных страстей, пылких и разнузданных, постоянно увлекавших его и прежде на тот путь, которым пошли другие народы; у него не достанет сил сохранить залог, ему вверенный, и, однако, оно сохранит его, благодаря закону, строгому пестуну и оберегателю. До времени, назначенного Божественною мудростию, оно убережет для нас этот залог неприкосновенным, дабы мы, наследовав Израилю, могли сказать с апостолом: «Отцы наши были в облаке, прошли море; все они крещены Моисеем в облаке и в море»*: ибо для того Израиль в продолжении веков пребывал в рабстве закона, чтобы мы могли пребыть навсегда в свободе и благодати. Затем, пусть тот или другой стих оказывается вставкою; пусть в Пятикнижии обнаруживаются халдеизмы**, по-видимому, указывающие на переделку или на редакцию времен позднейших, не Моисеевых[1]; пусть открывается, что тот или другой факт искажен преданием, что иной облекся в форму мифа; пусть семитический характер набрасывает по временам таинственный свет на вещи обыкновенные — все этого рода критики, эти разборы, весь этот перебор слов (впрочем, по моему убеждению, полезный и поучительный) в силах ли они упразднить факт живой и органический? Упразднят ли они тот факт, что народ иудейский, один во вселенной, сохранил учение о единстве Божием и о судьбах мира? Упразднят ли они тот факт, что это учение, в каждой черте своей, носит характер Предания? Упразднят ли они тот факт, что воители, мудрецы и прозорливцы Израиля, силою действия и слова, сохранили это учение в самом средоточии идолопоклонства самого необузданного, среди бедствий самых страшных, среди всяческих искушений, наконец, среди таких обстоятельств, при которых сохранение священного залога становилось невозможным? Упразднят ли они тот факт, что все эти мудрецы и прозорливцы носят на себе характер простых орудий Предания и что нет ни малейше-

1 Не невозможно, может быть, было бы показать, что некоторые места в книге Бытия содержат в себе предания, записанные, вероятно, еще до времен Моисея. См. книги Паралипоменон. Таково, между прочим, первое сказание о творении человека. Древнее предание евреев знало в племени израильском мудрецов, предшествовавших Моисею. Есть также предания подразумеваемые; таково, например, совпадение столпотворения Вавилонского с рождением Пелега***; но все это не представляет особенной важности.

го основания приписать которому-либо из них характер нововводителя и философа-идеолога? Упразднят ли они, наконец, тот до глубины сердца и до мозга костей ощущаемый нами факт, что только благодаря хранительной силе закона, мы, ветвь дикой маслины, могли быть привиты к доброй маслине Божией и приобщены к ее корню и к ее питательному соку*, т. е. к познанию Вечного нашего Создателя? Но нужно быть живым, чтоб уразумевать жизнь.

В час, назначенный Его премудростью, Бог открыл Себя в возлюбленном Сыне Своем, в вочеловечившемся Слове Божием; Он открыл Себя во всем бесконечии Своей любви, и человеку возвращена была его свобода, дабы он достойным образом мог принять это откровение полное[1]. Подзаконное рабство было упразднено; народ, отданный некогда под охрану закона, потерял свое исключительное значение в человечестве; самый язык, служащий органом закону работы, был как бы откинут в низший разряд. Не ему предназначен был славный жребий передать будущим векам слова закона свободы: благодать, нисшедшая с неба, чтобы освятить всякий язык человеческий, избрала первым своим истолкователем древнее наречие эллинов, язык свободной мысли по преимуществу. Господь, удаляя от вселенной Свое видимое присутствие, поручил хранение веры и Предания Своего учения не отдельным лицам, Своим ученикам, но Церкви учеников, свободно объединенной святою силою взаимной любви, и эта земная Церковь, в своей совокупности, а не лица, временно ее составлявшие, была в день Пятидесятницы прославлена видимыми дарами Духа Божия. От этой Церкви, от нее единственно, и получает всякое исповедание веры, всякое преданное учение, свою обязательность, или точнее: свидетельство своей истины.

Если бы постигнут был характер этого живого факта, то и неверие, просеивающее слово Божие с таким откровенным озлоблением или нескрываемым сомнением, и апологеты, защищающие его с таким явным бессилием в себе самой неуверенной веры, избавились бы от многих бесполезных трудов. Хотя бы память иной раз изменила, хотя бы преда-

1 Кстати, может быть, привести здесь замечание красноречивого митрополита московского Филарета. Свобода человеческая столь важна в глазах Бога, что ангел Благовещения не отходит, пока не слышит из уст Марииных: «Буди ми по глаголу Господню!»** — Итак, Господь не иначе приводит в исполнение величайшее из своих намерений в отношении к человеку, как получив согласие человеческой свободы.

ние о том или другом факте и представляло иной раз противоречия в формах, что из этого? Господь не оставил нам ни фотографии Своей, ни стенографированных речей Своих*. Стало быть: Он того не хотел.

Какого роста Он был, какие имел черты, какой вид, какой взгляд, какую осанку, какого цвета Его глаза или волосы? Какое у Него было произношение или какой голос? Сказали ли нам об этом апостолы? Они, всегда узнававшие Христа прославленного по Его делам и по смыслу Его речей, но никогда не узнававшие Его ни по внешнему виду, ни по голосу, они-то, конечно, ведали, что образ Христа, даже вещественный, не иначе мог быть постигнут, как только разумно-нравственным действием человеческой души. Они умолчали. Пусть кто-нибудь повторит, по крайней мере, те самые слова, которые были произнесены Христом на земле! Апостолы не сочли нужным для нас сохранять их в первоначальной их форме, за исключением двух или трех слов, сопровождавших то или другое чудо, и четырех слов, в которых наш Спаситель выразил самую горькую, самую невыразимую из Своих скорбей**. Все прочее есть перевод и, следовательно, есть изменение. А неужели факт, по отношению к его вещественной форме, для нас важнее вещественной стороны слова? И в факте (я не говорю о факте единственном, то есть о воплощении, жертве и победе), как и в слове, нет ничего пребывающего кроме смысла. Повторяю: Господь наш не восхотел быть ни дагерротопированным, ни стенографированным. Его черты останутся для нас неизвестными; Его слово не дойдет до нашего слуха в тех звуках, в каких оно было изречено; подробности Его деяний будут сухи, сбивчивы, иногда неопределительны***. Благословим за все это Господа и мудрость, которою Он вдохновил свою Церковь: ибо буква убивает, и только дух животворит****.

Неверие в наши дни напало не только на точность евангельских повествований, но и на отношение евангелий и посланий к тем лицам*****, которым приписывается их изложение. Оно утверждает, что евангелия, приписываемые Св. Марку, Луке и Иоанну, будто бы не от них; что равномерно послания, приписываемые Св. Иакову, Иуде или Павлу, будто бы также не от них. Пусть! Но они от Церкви, и вот все, что нужно для Церкви. Имя ли Марка сообщает авторитет евангелию, которое ему приписывается, или имя ли Павла дает авторитет посланиям? Нисколько. Но Св. Марк и Св. Павел прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к

писаниям, которые Дух Божий, выразившийся единодушным голосом Церкви, признал за свои. Итак, пусть один из слагателей, по-видимому, приписывает Эноху книгу, несомненно принадлежащую к позднейшей эпохе*; пусть другой, по-видимому, допускает относительно камня, которого Моисей, коснулся своим жезлом, предание, не допускаемое Церковью**, — что из этого? Если б это было и так, из этого следовало бы только то, что излагатель, который был от земли (как всякий человек), наложил печать своей земной природы на вещественную форму Писания, а что Церковь, которая от неба (как освященная взаимною любовью), признала своим смысл того же Писания. Что же касается до имени слагателя, то оно представляет еще менее важности, чем форма изложения[1].

Вот чему предстоит научаться неверию: но этому-то никогда и не научит его протестантство; ибо нужно понять всю внутреннюю жизнь Церкви, чтоб уразуметь ее отношение к Св. Писанию. Заключите человека в его личной отдельности, разорвите связь, соединяющую всех христиан в одну живую индивидуальность (как сделали немецкие протестанты), и вы заодно порвете связь, соединяющую христиан со Св. Писанием! Вы превратите книгу в мертвую букву, в предмет совершенно внешний для людей, в рассказ, в доктрину, в слово, не подкрепленное никаким свидетельством, в бумагомарательство и сотрясение воздуха, в нечто, не находящее уверительной силы ни в себе, ни вне себя, в нечто такое, наконец, что непременно должно быть убито сомнением и поглощено забвением. Кто отрицает Церковь, тот осуждает на смерть Биб-

1 Пусть скажут мне, кем писаны книги Иова, многие из псалмов и пр. Однако, эти писания были признаны подзаконною Церковью, и этого довольно; а Церковь подблагодатная менее ли заслуживает веры, чем Церковь подзаконная? В таком виде представляется вопрос с точки зрения Церкви; но я должен прибавить, что и с точки зрения науки, мнение, относящее евангелия не ко временам апостольским, а к позднейшей эпохе есть натяжка, беспримерная по своей нелепости и противная самым простым правилам здравого смысла.

Рассмотрим все четыре евангелия в их совокупности. Порядок, в каком они поставленны Преданием, соответствует ли порядку их составления? В этом не может быть разумного сомнения. Иоанн, самый таинственный из всех евангелистов, не говорит ни слова об установлении христианской Пасхи, т. е. о величайшем и глубочайшем из таинств. Ясно, что его труд имел целью восполнить другой или несколько других трудов подобного же содержания, явившихся ранее. Св. Иоанн двукратно повторяет, что дела Спасителя могли бы наполнить бесчисленное множество книг***. Ясно, что эта формула является как бы ответом очевидца на расспросы многих, желавших узнать от него о земной жизни Спасителя такие подробности, которых

лию.

они не находили в прежних писаниях[1]? Итак, Св. Иоанн явился после других евангелистов. Прибавим к этому, что при той высоте, на которую он превозносит религиозное созерцание, ни одно из евангелий, до нас дошедших, не могло бы получить хода, если бы не предшествовало Иоанну. Предположить, что могло быть иначе, значило бы предположить, что человеческая природа в 18 веков совершенно изменилась. Пойдем далее. Св. Матфей и Св. Марк — Св. Лука — Св. Иоанн, то есть: полемическая проповедь — история — философия.Не естественно ли было новой религии явиться именно в таком порядке? И в этом, для ума серьезного и добросовестного, едва ли найдется повод к сомнению. Можно ли читать Св. Матфея (говорю здесь о проповедях Спасителя, а не о повествовании, которое могло быть позднейшею вставкою) и не чувствовать всего пыла, смею даже сказать, всей едкости борьбы, подъятой против старого учения, которое было притом не просто учением, но и властью? Можно ли не чувствовать преобладания местных интересов Иудеи, тех интересов, которые, с успехом проповеди Св. Павла, должны были естественно отойти на задний план, а еще позднее, с падением Иерусалима, прийти в совершенное забвение*? Итак, место Св. Матфея в хронологическом порядке Писания не подлежит ни малейшему сомнению. Одинаково несомненны для всякой дельной критики и места, занимаемые в ряду евангелий Св. Марком и Св. Лукою; но самые ясные доказательства за себя представляет именно Иоанн, в порядке времени несомненно последний из евангелистов. На нем-то я остановлюсь теперь и постараюсь показать, что труд, подписанный его именем, принадлежит действительно ему, что это есть произведение одного лица, замкнутое и полное, составляющее венец Писания, в смысле более разительном, чем казалось до сих пор.

Всякий из читателей мог легко заметить, что евангелие от Иоанна имеет два заключения, почти тождественные. Оно, по-видимому, заканчивается в 20-ой главе особою формулою, которая не имела бы смысла, если б эта глава не была последнею. Каким же образом могла быть прибавлена глава 21-ая? Что бы могло побудить кого бы то ни было прицепить к полному произведению новое заключение, притом даже не давая себе труда замаскировать подлог? — Евангелие было написано; оно ходило между верными. Приближаясь к концу долгого своего поприща, возлюбленный ученик, единственный в живых и благоговейно чтимый апостол, усматривал, что около него в христианских общинах возникало ложное верование, будто бы ему предназначено бессмертие на земле. Он захотел исправить беспокоившее его заблуждение и в первой рукописи, какая попалась ему в руки, прибавил к первоначальной редакции последнюю главу[2]. По естественному чувству уважения, верные вписали эту новую главу во все существовавшие рукописи. Таков, очевидно, факт; это более, чем догадка. Скептицизм мог бы еще предполо-

---

1 Сравни с предисловием Луки.

2 Впрочем, указывая на причины, побудившие Св. Иоанна поступить таким образом, я нисколько не думаю отрицать, что в этом случае он был орудием воли Божией для цели таинственной, может быть неизвестной самому Иоанну. Слово, сказанное об нем Господом Св. Петру**, имело, конечно, высокий смысл, который откроется в будущем.

Для римлянина[1] Св. Писание сделалось официальным, государственным документом, и потому оно у него крепче примкнуто к церковному организму. Разумеется, связь между ними, как и все в романизме, имеет характер более внешний, чем внутренний, но, с другой стороны, римлянин не понимает высокого значения Церкви в ее историческом развитии, а потому не может и другим разъяснить этого значения. Раб нового закона, смастеренного юридическим рационализмом римского мира, он не в состоянии сказать и показать неверию, что Спаситель освободил нас от уз законного рабства, дабы полнота Божественного откровения достойно сохраняема была полнотою человеческой свободы. Пятидесятница не имеет смысла для римлянина.

жить, что 21-ую главу прибавили ученики апостола для объяснения его неожиданной смерти, но это значило бы приписать подлог таким людям, как Игнатий или Поликарп; к тому же, даже этим предположением подтвердилась бы подлинность всех предыдущих глав. Всякое другое объяснение вышло бы еще нелепее, хотя довольно нелепо и это. Итак, можно сказать с уверенностью, что каждый экземпляр евангелия Св. Иоанна им как бы подписан[2].

Таково внешнее доказательство подлинности этого писания, но как оно ни убедительно, а все же оно не может идти в сравнение с доказательством внутренним. Слепое невежество приняло Св. Фому за тип простодушного неверия; но не таков Св. Фома в глазах евангелиста: он первый из христиан. Все предшествовавшие исповедания, не исключая и самого исповедания Петрова (хотя оно решительнее других), все еще смутны и неопределенны. Выражение «Сын Божий»** не представляло для евреев того точного смысла, какой соединил с ним христианин Св. Фома впервые на земле (да будет память его благословенна за это!), назвав Христа Его вечным именем: «Господь мой и Бог мой». Любовь, долгое время как бы боявшаяся верить, убедившись внезапно, одним победным восклицанием поднимает Св. Фому высоко над его соучениками. Евангелие начинается такими словами: «В начале Слово было Богом», и вот уста человеческие провозгласили Богом Христа, воплощенное Слово — евангелие закончено, круг замкнут. Вникнем глубже, и новая тайна откроется перед нами. Земная жизнь Господа делится на две части: одна из них заключает в себе Его частную, или созерцательную, жизнь и дни Его страдания; другую образует Его деятельная жизнь или, точнее, годы Его прямого действия на человеков. Действие Бога в отношении к человеку начинается сотворением первой четы***; Бог-Христос открывает Себя (на это указывает Иоанн) чудом в Кане, которое есть не что иное, как благословение человеческой четы. Действие Бога в отношении к человечеству в его преходящих

---

1 Я говорю об истом, последовательном римлянине: ибо галликанство* есть такая же, ничего не значащая непоследовательность в романизме, какою является в протестантстве англиканство.

2 Критике беспристрастной и просвещенной одинаково не трудно было бы высмотреть и в заключении евангелия от Марка подпись человека, не видавшего Господа.

Иное дело — мы; нам дано видеть в Писании не мертвую букву, не внешний для нас предмет и не церковно-государственный документ, а свидетельство и слово всей Церкви, иначе наше собственное слово настолько, насколько мы от Церкви. Писание от нас, и потому не может быть у нас отнято. История Нового Завета есть история наша; нас струи Иордана соделали в Крещении участниками смерти Господней; нас телесным причастием соединила с Христом в Евхаристии тайная вечеря; нам на ноги, избитые вековым странствованием, излил воду Христос-Бог, гостеприимный домовладыка, на наши главы, в день Пятидесятницы, нисходил в таинстве Св. Миропомазания Дух Божий, дабы величие нашей, любовью освященной, свободы послужило Богу полнее, чем могло это сделать рабство древнего Израиля.

Протекли три века. В продолжение этого времени на Церковь поочередно ополчились озлобленная гордость, вооруженная софизмами лжефилософии, восторженный фанатизм лжевдохновений; кровожадная ненависть народов, трепетавших мщения своих богов, которых отвергало христианство, наконец, непримиримая ненависть Кесарей, видевших в отрицании государственной религии самое опасное из возмущений...[1] И что же? К исходу этих трех веков неотразимою силою слова и победоносной доблестью мученичества христианство успело завоевать Империю.

Наступило другого рода испытание: разум человеческий, христианством очищенный, потребовал от веры точности ло-

---

формах оканчивается, как мы знаем, воскрешением мертвых. Христос-Бог оканчивает свою деятельную жизнь воскрешением Лазаря, после чего (по Св. Иоанну) следует Его собственное помазание на смерть и «Осанна» как бы прозревших ненадолго евреев. *Итак, Христос в своей земной жизни представляет действие Божие на род человеческий.* Таков внутренний план евангелия. И этого-то писания, столь высокого по его значению, столь величавого и в то же время столь строго определенного по его конструкции, не признавать за книгу, которою венчается Писание! И оно-то будто бы не представляет характера творения личного по преимуществу! И составителем его могло бы быть другое лицо, не то, которое Преданием названо! Предположить подобное едва ли осмелится самое слепое невежество.

При доказательствах столь убедительных почти не стоит и упоминать о том, что уже в первой половине второго века еретики комментировали евангелие Иоанна*.

---

1 В этом именно, а не в чем-либо другом, заключалось преступление христианства; не в том, что оно отрицало божество Юпитера, или Минервы, или Нерона, или других богов, а в том, что отрицало верховную божественность государства, поставлявшего богов.

гического выражения; а невежество, гордость и страсти людские породили ереси. Арий и Диоскор* отринули Троицу, т. е. внутреннее определение Божества; тем самым они отрицали Предание, хотя и уверяли, что остаются ему верными. Для произнесения приговора об этом лжеучении христиане обратились не к чьему-либо саморешающему голосу, не к какой-либо власти религиозной или политической; они обратились к целости Церкви, объединенной согласием и взаимною любовью (ибо любовь не предвосхищает себе, не монополизирует благодати и не низводит своих братьев в духовное илотство), и Церковь отозвалась на призыв своих членов: она вручила (как и следовало) право формулировать свою веру своим старейшинам епископского чина, сохранив, однако, за собою право поверить формулу, которую они усвоят. Никейский собор положил основание христианскому исповеданию веры. Он определил самое Божество и этим определением подразумевательно объявил, что нравственное совершенство, как и всякое совершенство, может принадлежать только Вечному[1]**. Впоследствии императоры, патриархи, не исключая римского, и большинство епископов, соединенных на соборе, изменили истине и подписали еретическое исповедание***. Церковь, просвещенная своим Божественным Спасителем, осталась верною и осудила невежество, испорченность или немощь своих уполномоченных и свидетельством своим утвердила навсегда христианское учение о Божестве.

Отношение Бога к Его разумной твари послужило темою для новых заблуждений. Школы Нестория и Евтихия пытались извратить апостольское Предание. Одна отказывала Христу Богу в истинном Божестве, другая — в истинном человечестве. Обе (ибо в основании обе ереси составляют одно) полагали между Богом и человеком непроходимую пропасть; обе отказывали Богу в возможности явиться в качестве существа нравственного, обладающего свободою выбора, тем самым они отнимали у человека высокое счастие проникать своею любовью в неисследимые глубины любви Божией. Церковь собрала своих старейшин и дала свидетельство: разумная тварь есть настолько образ своего Творца, что Бог мог быть, и действительно был человеком****. Пропасть закрыта. Человек прославляется дарованным ему правом исследовать совершенство существа вечного; в то же вре-

---

1 Арианство в силу неизбежного логического вывода приписывало Слову-Спасителю (Логосу) нравственное совершенство, в то же время не признавая его Божества.

мя человеку даруется блаженная обязанность и собственным своим существом стремиться к нравственному совершенству, ибо он подобен Богу. Таков смысл соборных определений.

Позднее заблуждением монофелитов вызвано было новое свидетельство Церкви о тождестве *умного* естества и воли* и о нравственном совершенстве, явленном в границах человеческого естества воплощенным Словом. Так было открыто христианское учение на все грядущие века во всем величии его, во всей Божественной его красоте.

Представился новый вопрос. Благоговейное употребление икон допускалось Церковью; но народное суеверие часто обращало почитание в поклонение. Неразумная и страстная ревность захотела, чтобы Церковь, не довольствуясь осуждением злоупотребления, осудила самый обычай. Таков смысл ереси иконоборцев. Они не понимали сами, как далеко шло их требование; не понимали, что вопрос об иконах заключал в себе вопрос о всем обряде. Но поняла это Церковь: осуждением иконоборцев она дала свидетельство полноте своей свободы. Второй Никейский Собор объявил, что Церковь, как личность живая, одушевленная Духом Божиим, имеет право прославлять Божественное величие словом, звуком и образом; она объявила свободу богопоклонения под всеми символами, какие любовь может внушить единодушию христиан. Таков не всегда верно понимаемый смысл этого собора. *Предшествующие ему соборы спасли христианское учение; этот собор спас свободу христианского чувства***.

Такова Церковь в ее истории. Это история живого и неразрушимого организма, выдерживающего вековые борьбы против гонения и заблуждения; это разумная, взаимною любовью освещенная свобода, приносящая полноте Божественного откровения высокое свидетельство в наследие грядущим векам.

Протестант ли расскажет эту историю? Но для него она не более как хаос происшествий без особенного значения, праздных словопрений, личных или народных страстей, притеснений от большинства, крамол от меньшинства, личных мнений, не имеющих важности, определений, не имеющих силы; может быть, это клад для книгохранилищ, но для человечества это ничто.

Римлянин ли скажет эту историю? Но он сам не высматривает в ней ничего более, как только театральное представление, конечно, не лишенное некоторой торжественности, но чуждое серьезного значения; ничего более, как только много-

вековое пустословие, признак долгого невежества и как бы недогадки целого общества, которое в продолжение пятисот лет присвоивало себе право обсуждать догматические вопросы, как видно, не подозревая, что в его же среде находилась законная власть, которой одной это право было дано Самим Богом.

Нет, история Церкви, та умственная и нравственная закваска, которой Запад должен всем, что есть у него великого и славного, перестала быть понятною для раскола с той поры, как он отринул ее основание. Она при нас, и при нас одних, — эта история, строгая, как наука в логическом своем развитии, исполненная поэзии, как гимны первых веков[1], существенно отличная от всех других бытописаний человеческих и бесконечно возвышающаяся над всеми их материальными и политическими треволнениями. «Но Восток умер, — говорят люди Запада, — а мы, мы живем». О жизни общественной, материальной и политической я говорить не стану, но говорю о жизни умственной, поколику она носит характер религиозной жизни, т. е. поколику она — проявление Церкви.

Запад издавна свободен, богат, могуществен, просвещен. Восток беден, темен, большею частью порабощен, весь целиком погружен в невежество. Пусть так; но сравните в этих двух областях, которых политические судьбы и теперь так различны, сравните в них обнаружения христианства.

Поищем какого-нибудь проявления Церкви в протестантстве, какого-нибудь жизненного движения в его учении! Размножение новых сект; разложение древних исповеданий; отсутствие всякого установившегося верования; постоянные усилия создать то свод учений, то общину с непременным

1 Не могу не заметить, что последовательный порядок соборов действительно совпадает с порядком древнейших церковных песнопений (напр., «Слава», «Свете тихий» и др.). Троица — это первая эпоха; воплощение — вторая эпоха; прославление и молитва — второй Никейский собор. Не поняв этого построения христианских гимнов, ученый Бунзен (которого труды заслуживают полного уважения) впал в странную ошибку: он принял искаженный экземпляр «Славы» за экземпляр подлинный и вообразил, что имя Св. Духа, помещенное между словом в Его Божестве и словом в Его воплощении, есть вставка. Сочинение, в котором встречается эта погрешность против здравой критики, содержит в себе рядом с другими философскими заблуждениями и ту мысль, что Церковь есть будто бы воплощение Святого Духа, подобно тому как Христос есть воплощение Слова. Стало быть, знаменитый ученый не понимает, что по его же собственному определению, воплощение, как всякая объективность, входит в область слова, которое он понимает как *«Божественный объект* (Бог-объект)». Философ вообразил себе, что знает больше, чем Церковь; но Церковь имеет то удивительное свойство, что она всегда рациональнее человеческого рационализма*.

символом, — усилия, постоянно сопровождаемые неудачами; труды отдельных лиц, бесплодно теряющиеся во всеобщем хаосе; годы, текущие один за другим, не получая ничего в наследие от годов минувших и не оставляя ничего в наследие грядущим годам; во всем колебание и сомнение; таков в религиозном отношении протестантский мир. Вместо жизни мы находим ничтожество или смерть.

Поищем проявления Церкви в романизме! Обилие политических треволнений, народных движений, распрей или союзов с кабинетами; несколько административных распоряжений, много шума и блеска, и ни одного слова, ни одного действия, на котором бы лежала печать жизни духовной, жизни церковной... не ничтожество ли и здесь? В последнее время, однако, появился обязательный декрет по догматическому вопросу, исшедший от первосвященнического престола*. Значит, это акт вполне церковный в самом высоком значении слова; он заслуживает особенного внимания, как акт в своем роде единственный за много веков. Этим декретом возвещается всему христианству и будущим векам, что приснoблаженная Матерь Спасителя была от самого зачатия изъята от всякого греха, даже первородного. Но Св. Дева не испытала ли общей участи человеческого рода, то есть смерти? — Испытала. — А смерть не есть ли наказание за грехи (как поведал Дух Божий устами апостола[1] **)? — Видно, что нет! В силу папского декрета, смерть стала независимою от греха; она стала простою случайностью в природе; и затем — все христианство уличено во лжи. Или Св. Дева подверглась смерти подобно Христу, принявши на себя грех за других? Но если так, то у нас два Спасителя, и христианство опять уличилось бы во лжи***. Вот как истолковываются Божии тайны в исповедании римском; вот какое наследство передает оно будущему! Итак, что находим мы в романизме? Молчание или ложь; ничтожество или признаки духовной смерти, выступающие при первом покушении придать себе вид церковной жизненности.

Церковь не говорит без важной надобности. Но в наше время Рим со своим первосвященником во главе учинил на нее нападение словом, и она отвечала. Из недр невежества и унижения, из глубины темницы, в которой исламизм держит христиан Востока, раздался голос**** и поведал миру, что «познание Божественных истин дано взаимной любви христиан и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви». Это слово было

1 Буквально «оброцы греха».

признано за слово Церкви. Оно заключает в себе общую формулу ее истории и стало величавым наследием для будущих веков. Для нас, сынов Церкви, это победная песнь среди страданий и голос Того, Кто за Свою любовь и Свою вольную жертву есть возлюбленный Отчий; но не побоюсь сказать, что ни одна честная и серьезная душа, верующая во что бы то ни было или неверующая, не откажется признать это слово за одно из прекраснейших, когда-либо исходивших из человеческих уст. У кого же наследие прошедших веков? Где продолжается история Церкви? Где жизнь действительная при кажущемся омертвении, где смерть действительная при кажущейся жизненности?

В моем первом ответе на несправедливое нападение, направленное против Церкви, я показал, что две части западного раскола суть только две формы протестантства, что обе не что иное, как несомненный рационализм, так как обе отрицают нравственное основание религиозного познавания, а потому и не имеют никакого права сетовать на рационализм, на них нападающий; что обе, будучи погружены в логическую антиномию, высматривали в христианстве только стороны его в их отдельности, то есть: единство без свободы или свободу без единства, что обе, будучи одинаково неспособны серьезно защищаться, ни одна против другой, ни сообща против неверия, находятся теперь в эпохе истощения и упадка, и что самые усилия их, которыми они стараются остановить свое падение, как, например, их неизбежные столкновения и их условные союзы, могут только ускорить падение[1]. Теперь я показал действительное, внутреннее состояние обеих ветвей раскола. Их общее основание есть рационализм. Вся надстройка условна* и в равной степени страдает отсутствием величия, гармонии и внутренней связи. Молитва, оскудевшая и лишившаяся всего своего значения, таинства непонятные и искаженные, история, сведенная в ничтожество или превращенная в продолжительную бессмыслицу — вот все, что могут оба проте-

---

1 Я говорил тогда лишь о предложениях союза. Теперь, кажется, союз до некоторой степени осуществился, по крайней мере, в общественном мнении. Один достойный уважения журнал (Revue des deux Mondes) говорил несколько времени тому назад, что западные державы обязаны поддержать «законное преобладание *западного христианства* на *Востоке*». Итак, дело идет не о Риме и не о Женеве, дело идет о западном христианстве вообще. Союз, предполагавшийся против неверия, осуществляется против Церкви; оно и лучше. Тот же журнал в последнее время доказывал также, что непоследовательность составляет достоинство в галликанстве и, если не ошибаюсь, в англиканстве. И все это выдает себя за христианство!

стантства (римское и германское) противопоставить аналитической работе человеческой мысли. Напрасно они опасаются, как бы их не убило неверие. Чтобы быть убитым, нужно быть существом живым; они же, несмотря на свои волнения и призрачные борьбы, носят уже смерть в себе самих; неверию остается только убрать трупы и подмести арену.

И все это праведная казнь за преступление, содеянное Западом против святого закона христианского братства.

Религиозная мысль всего мира теперь при нас. Кто бы ни были наши враги и каково бы ни было их озлобление: ни неопределенные мечтания индивидуальной религиозности, ни макиавеллевская изворотливость государственных религий, ни утонченность софизмов, ни страстные усилия проповеди благодушно-невежественной, ни непримиримая ненависть, переходящая от прежних попыток *нравственного братоубийства* к желанию *братоубийства вещественного*, словом — ничто, ни слово с его обольщениями, ни оружие с его могуществом, ничто не исхитит человечества из рук Того, Кто за него принял смерть и завещал ему единую веру — веру *любви*. Конечно, во все века будут встречаться люди испорченные, которые *не захотят* уверовать; но не будет того, чтобы честные и чистые души *не могли уверовать*. Будущее — это Церковь*.

Может быть, меня упрекнут за жестокость моего слова; но пусть в него вдумаются! Если я не вышел из пределов истины, если не сказал ничего такого, чего бы в то же время не доказал, жестоким окажется *самое дело*, а не мое *слово*.

Уже много крови пролито на Востоке, а кровь распаляет ненависть. Я, однако, имею о нравственном достоинстве души человеческой понятие настолько высокое, что надеюсь, и в настоящую минуту найдутся между вами, читатели и братья, люди, способные выслушать меня беспристрастно.

Несмотря на громадность политических треволнений, на социальное брожение, далеко еще не достигшее своего конца, на кровопролитные войны и на кажущееся преобладание материальных интересов, наш век есть время мысли, и по этой самой причине ему суждено иметь на будущность человечества влияние очень сильное. Конечно, общественные страсти могут возмущать ясность мысли; грубая сила может на время подавлять ее; но страсти притупляются и затихают, грубая сила надламывается или утомляется, а мысль переживает их и продолжает свое нескончаемое дело: ибо она поистине от Бога.

В продолжение многих веков умственного развития Запад

совершил великие и славные дела, но нравственною закваскою всех действительно великих его подвигов было христианство, и сила этой благотворной закваски обнаруживала одинаково могущественное действие как на людей, не веривших в нее и отвергавших ее, так и на людей, веровавших и хвалившихся своею верою. Ибо тот уже христианин (по крайней мере до известной степени), кто любил правду и ограждал слабого от притеснений сильного, кто выводил лихоимство, пытки и рабство; тот уже христианин (по крайней мере отчасти), кто заботился о том, чтобы, насколько возможно, усладить трудовую жизнь и облегчить жалкую судьбу удрученных нищетою сословий, которых мы не умеем еще вполне осчастливить. Оттого несмотря на все ее общественные язвы и несмотря на шаткость ее верований, Англия, равно как и другие страны современной Европы, более заслуживают названия государства христианского, чем средневековые королевства с их лживою и слепою, хотя нередко так громко прославляемою, набожностью. Но не должно себя обманывать; христианская нравственность не может пережить учения, служащего ей источником. Лишенная своего родника, она, естественно, иссякает. Нравственные требования, не оправданные доктриною, скоро теряют свою обязательную силу и превращаются в глазах людей в выражения непоследовательного произвола; правда, привычка некоторое время еще с ними уживается, но затем корысть и страсть отбрасывают их окончательно.

А в том-то именно заключает существенная опасность, грозящая настоящей эпохе, что мысль на Западе действительно обогнала религию, уличив ее в рационализме и непоследовательности, а религия обогнанная есть религия приговоренная.

Итак, дело идет о спасении всего, что есть у вас прекрасного и доброго, великого и славного, о спасении вашей будущности умственной и нравственной; ибо в настоящий момент сердце ваше более христианское, чем верование, а это не может долго длиться.

Не новому догмату учим мы вас: нет — это догмат первоначального христианства. Не новое Предание налагаем на вас: это то самое Предание, которое соблюдали и ваши отцы до той поры, когда задумали низвергнуть наших отцов в духовный илотизм. Здание вашей веры разрушается и проваливается; мы вам приносим не новые материалы для его утверждения: нет, мы возвращаем вам только замок*, отброшенный вашими предками, которым прежде держался весь свод, — взаимную любовь христиан и присвоенные ей Божественные щедроты. Поставьте

его снова на вершину здания, и, впредь неразрушимое, оно уже не будет иметь причин бояться критической работы разума; напротив, оно в состоянии будет вызвать его пытливость; оно предстанет опять во всем величии своих неземных размеров на спасение, счастье и славу будущим родам.

Знаю, что наши слова встречены будут сильными предубеждениями, не смею даже назвать их несправедливыми; знаю, что каковы бы ни были ваши заблуждения, вы все-таки были бы в праве закидать нас упреками. Знаю, что вы могли бы спросить: где у нас те плоды, которыми должно знаменоваться присутствие истины в народах, ее хранящих: знаю, что этих плодов требует от нас признательность и что неблагодарность наша их не дает. Не станем оправдываться; не будем говорить ни о пережитых нами исторических борьбах и страданиях, ни о примесях лжи в том просвещении нашем, которое более ста лет* мы почерпаем из поврежденных источников. Все это нас не оправдывает. Каковы бы ни были ваши обвинения, мы признаем их справедливыми; в каких бы пороках вы нас ни упрекали, мы сознаемся в них, сознаемся смиренно, с сокрушением, с горестью. Но чтобы самим вам быть правыми перед собою и перед христианством, будьте же и к нам снисходительны! Не спрашивайте: правдоподобно ли, чтобы Господь для призвания вас воспользовался орудиями, столь непокорными Его закону, но скажите лучше, что пути Божии для человеческого разума неисповедомы. Не спрашивайте: достойны ли мы нести вам слова истины, но вспомните лучше, что истина сама по себе прекрасна и стоит того, чтобы вы ее приняли, какими бы ни были ее провозвестители. Дай Бог, чтобы ваши грехи и ваше жестокосердие не обратились в пагубу и вам и чтобы не пало на нас двойное осуждение: за собственную нашу неправду и за внушенное вам предубеждение против самого закона Божия.

«Как прекрасно и сладко согласие между братьями! Это елей благовонный, стекающий на власы Аарона и на края его развевающейся одежды, это роса благодетельная, которую ночь распространяет на вершинах Ермона и на благословенных холмах Сиона»**. Если сердце ваше когда-нибудь отзывалось на этот гимн ветхого Израиля, вам не покажется тягостным то нравственное усилие, которое вам предстоит над собою сделать. Осудить преступление, содеянное заблуждением ваших отцов против невинных братьев, — вот единственное условие, могущее возвратить вам Божественную истину и спасти от неизбежного разложения всю вашу духовную жизнь. Подчинитесь ему, и вы получите право, которое дает Церковь своим чадам, сказать: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа».

Обращаясь к вам с такими словами, мы, конечно, имеем в виду и собственную выгоду; ибо приобрести братьев есть величайшее благополучие из всех доступных человеку на земле; но не совпадает ли наша выгода с вашею пользою? Ужели так трудно совершить акт простой справедливости? Признать, что по долгу совести вы должны повиниться перед оскорбленными вами братьями и сказать им: «Братья, мы согрешили против вас, но примите нас снова, как братьев возлюбленных», — признать этот долг и выполнить его, ужели это так трудно, так невозможно? Читатели и братья, испытайте, прошу вас, ваши сердца и ваши помыслы!

ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ РАЗНЫХ СОЧИНЕНИЙ ЛАТИНСКИХ И ПРОТЕСТАНТСКИХ О ПРЕДМЕТАХ ВЕРЫ

*ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ**

М. г.!

Вы позволили мне воспользоваться вашим типографским станком для напечатания брошюры, написанной мною в 1854 году, о некоторых религиозных вопросах; смею надеяться, что вы не откажете в подобной благосклонности новой брошюре о тех же предметах.

Я желал, чтобы сочинение мое было доступно возможно широкому кругу читателей и с этою целью выбрал язык в наше время наиболее употребительный, язык французский, который в истории европейской литературы мог бы быть назван ходячею латынью**. Несмотря на этот выбор и несмотря на то, что, вследствие особенных обстоятельств, первая моя брошюра напечатана была в Париже, надежды мои, признаюсь, были обращены к странам германского происхождения, к Англии и Германии. Эти надежды меня не обманули: здесь и там я удостоился благосклонного внимания от многих читателей и от нескольких писателей. Большего я ожидать и не смел.

Да будет мне, однако, позволено сделать несколько замечаний относительно приема, мною встреченного.

Я высказал, что принцип протестантства впервые введен был римским расколом. Об этом мнении отозвались даже в Германии не без иронии. Но я все-таки остаюсь при своем мнении и повторяю: раскол не был изобретением папизма, он был свободным выражением западного воззрения вообще, вначале папы встретили его порицанием, а затем подтвердили его почти нехотя. Присвоение одной местности или епархии права решать догматические вопросы независимо от вселенской

5—5297

Церкви заключало в себе зародыш всего протестантства как начала. Сперва оно прикрывалось новым условным началом — римским верхоначалием; но логически неизбежным развитием его была Реформа в том виде, в каком она впоследствии введена была Германией. Дело в этом случае принадлежало Риму, а Германия, сама то не ведая, только пользовалась следствиями из факта. Я строго держался в границах религиозного вопроса, избегая рассуждений о предметах исторических*; но думаю, что читатель, несколько опытный в изучении исторических законов, поймет, почему этот раскол, или это присвоение местной независимости, должно было совпасть с эпохою Карла Великого ** и с основанием Западной Империи. Во всяком случае, представленные мною доказательства тождества романизма и протестантства в их зародыше при всей их новости и неожиданности заслуживали бы, мне кажется, скорее серьезного опровержения, чем иронического отзыва.

Обвиняли меня также в сравнительно большей неприязненности к романизму, чем к Реформе, и одна немецкая газета объяснила это различие тою едкою ненавистью, которою всегда отличаются расприи между родными братьями. Но, во-первых, я доказал, кажется, что мы одинаково относимся к западным исповеданиям, не делая никакого различия между римским и протестантским; во-вторых, мне кажется, что серьезные и добросовестные писатели должны бы вообще воздержаться от такого рода заподозривания чужих побуждений. Не довольно ли для объяснения некоторой разницы в тоне, которой я и не думаю отрицать, допустить объяснение, мною самим данное? Заблуждение, по моему убеждению, идет от римлян, а протестанты только приняли его по наследству; к тому же, добровольная ложь, мне кажется, заслуживает более строгого осуждения и возбуждает более сильное негодование, чем заблуждение невольное. Станут ли протестанты отрицать это, и захотят ли они, чтобы их сравнили в этом отношении с римлянами? — Не думаю.

Во всех обвинениях, мною высказанных против различных ветвей раскола, я строго придерживался правила ограничиваться выводами из начал, ими самими признаваемых. Все мои приговоры основаны единственно на внутренних противоречиях, которые они в себе содержат. Так я показал, что поставление папы, в котором латиняне хотят видеть как бы завершение рукоположения, на самом деле упраздняет это таинство; далее я показал, что протестантство, опираясь на Библию и в то же время отвергая Церковь, тем самым уничтожает Библию. Думаю, что это самый логичный и самый доказательный

способ опровержений всякой системы, как философской, так и религиозной. Я воздерживался от бесполезных отступлений, от обвинений, основанных только на фактах, а не на общих законах, от бездоказательных уверений, а тем паче от ссылок на факты сомнительные. Надеюсь, что в этом отношении мне отдадут справедливость и не откажутся признать мое сочинение за труд серьезный и честный.

Наконец, мне остается повиниться в одной ошибке. Я говорил об одобрительном молчании, которым встречены были не совсем сообразные с духом христианства речи покойного Парижского архиепископа. Впоследствии этот прелат, проповедовавший меч под предлогом религии, сам погиб от ножа, который тоже выдавал себя за орудие своего рода веры*. Эта смерть дала печальный и назидательный урок человечеству, но я должен признаться, что я ошибался, указывая на всеобщее молчание Европы. Действительно, были исключения, и мне остается лишь благодарить одну немецкую газету, исправившую мою ошибку и познакомившую меня с возражениями, появившимися в некоторых немецких изданиях. Я сам видел такого же рода протест, заявленный около того же времени в одной испанской газете. Эти факты утешительны и делают честь человечеству; но после принесенного мною сознания в собственной ошибке мне, может быть, еще позволительно думать, что эти редкие факты не подрывают заключений, мною выведенных, из достойного укоризны молчания.

Остается добавить одно слово. Каков бы ни был успех, намерение мое было высказать истину, и кто ее любит, тот отдаст мне справедливость.

Вместе в благодарностью за сделанное мне одолжение, примите, м. г., уверение в глубоком почтении, и с коим имею честь назвать себя Вашим покорнейшим слугою.

Ноябрь 1857 г. Неизвестный.

В 1856 году явилась в Брюсселе брошюра, изданная протестантом и озаглавленная так: «Несколько малоизвестных фактов, относящихся к русской церковной истории»*. Об этом сочинении не стоило бы даже и говорить, но так как оно имеет целью доказать лживость факта, указанного мною в первой моей брошюре (изданной в Париже в 1853 г.), то считаю обязанностью обратить на него некоторое внимание.

Сочинение это состоит из четырех страниц введения и приложения, а *малоизвестные факты* ограничиваются одним указом Петра I-ого, перепечатанным из Леклерка**. Видимая цель издания — доказать, что протестантство имело на Церковь гораздо сильнейшее действие, чем какое я признаю.

Да будет мне позволено посвятить несколько строк замечаниям, лично до меня касающимся. Вот слова моего критика.

«Безымянный автор зараз нападает на протестантство и на католичество, пользуясь поочередно и не без ловкости оружием, взятым им напрокат у полемики, столько лет продолжающейся между двумя Церквями»***.

Я не только не заимствовал никакого оружия у западной полемики, но, напротив, все доводы мои совершенно противоположны доводам, которыми она доныне пользовалась. Протестанты обвиняли ли когда римлян в рационализме? Старались ли они когда-нибудь доказать, что романизм есть древнейшая форма протестантства? Римляне обвиняли ли когда-нибудь протестантство в псевдотрадиционализме и в слепом поклонении букве? Те или другие натаивали ли когда-нибудь на том, что противникам их не достает *закона нравственного*, который один дает единство Церкви? Те или другие говорили ли когда-нибудь, что единству романизма не достает содержания живого, а свободе протестантства не достает содержания реального? Никто этого не говорил, и никто не мог сказать по той весьма простой причине, что характер религиозного заблуждения действительно понятен только тому, кто находится в истине Церкви. Продолжаю выписки.

«Разбираемое сочинение, очевидно, от начала до конца лишено искренности и добросовестности и пр.».

Обвинение тяжкое, но оно не подкреплено ни одним доказательством, и тому, кто решился предъявить его, не следовало бы забывать, что, возводя бездоказательно такое обвинение, можно подвергнуться опасности прослыть клеветником. Далее:

«Автор старается, между прочим, посредством тонких различий доказать, что в его стране царь не есть глава Церкви, тогда как *всякий знает*, что Петр I-й присвоил себе всю полноту церковной власти и пр.».

Это «*всякий знает*» удивительно хорошо придумано в от-

вете на целый ряд доказательств противного. Правда, заверения моего возражателя подкреплено указанием на словах, употребленные в императорском указе об *участии государя* в назначении епископов. Нечего сказать — убедительно!

Затем в конце вступления, отличающегося такою силою выводов, следует перепечатка указа Петра I-го о преобразовании монастырей. Цель перепечатки: «доказать» мне «свидетельством истории, что я ошибаюсь в своих положениях, что отголосок протестантства моей родине сильнее, чем по-видимому, я воображаю; и что кроме отдельных личностей, теряющихся в толпе, которые в большей или меньшей степени, могли быть задеты протестантскими началами, влиянию их подверглись многие лица высокопоставленные». Этим автор думает окончательно подорвать мое заявление, что *«поток протестантства замер у пределов православного мира»*.

Факт, мною указанный, есть факт исторический, столь явный, что, казалось бы, нельзя и отрицать его; но, видно, ему не устоять перед документом, заимствованным из Леклерка моим брюссельским противником. Посмотрим, что в нем такое.

Прежде всего, я далек от того, чтобы оспоривать его подлинность. Если бы я даже не знал доказательств, свидетельствующих в его пользу, достаточно было бы мне прочесть самый указ, чтоб узнать пошиб двух составителей его: Петра и ученого епископа Феофана. За отсутствием доказательств вещественных, я бы в этом случае удовольствовался одним этим нравственным доказательством. Итак, это указ Российского Самодержца? Нисколько; ибо ничем не доказано, чтобы он когда-нибудь был обнародован. Этот документ не более как проект закона, проект, который, по законодательству тогдашнего времени, мог быть изменен, переиначен или даже отвергнут Синодом и который, следовательно, не имеет никакого значения в истории, хотя, конечно, не лишен важности для биографии[1].

Но я пойду дальше. Допустим, что указ был обнародован (и в последствии отменен). Какие же в нем доказательства протестантства? Язвительная критика на монастыри? Но разве это явление небывалое в Церкви? Такая же критика, в формах

1 Нисколько не отвергаю, что власть иногда обнародовала законы без предварительного обсуждения их в Сенате или в Синоде; но эти случаи представляют собой исключения из правила. Напротив, многие проекты законов по обсуждении бывали изменены и даже отвергаемы; предполагать же исключение в настоящем случае — нет основания.

более или менее жестких, встречается в некоторых старинных законах нашей страны и во множестве литературных памятников, между прочим, в письмах Св. Кирилла Белозерского (который сам был основателем монастыря) и в удивительных письмах Иоанна IV, государя одинаково суеверного и свирепого. Уж не предположить ли, что и они оба исповедовали втайне протестантство? Или же доказательством протестантства служит учение, что Церковь *может* обойтись без монастырей? Но ни один православный христианин в этом не сомневается, хотя каждый из них одобряет существование монастырей. Или не захотят ли видеть протестантство в учении, что епископ может и не быть монахом, хотя установившийся обычай, по-видимому, заставляет иногда предполагать это? Это также всем известно, до того известно, что даже в последнее время один из славнейших преемников апостольских долго отказывался от монашеского пострижения и уступил только убеждениям, весьма впрочем уважительным, своих собратьев по епископству*. Словом, документ, о котором идет речь, содержит в себе, может быть, некоторые преувеличения, некоторые воззрения, без сомнения, ложные, и вообще характеризуется совершенным недостатком глубины, но основания его таковы, что ни один православный не только не стал бы порицать их, но даже не отказал бы им в своем согласии. Наоборот, в нем ничего нет такого, чем составители его могли быть уличены в протестантстве.

Но пойдем еще дальше. Религиозные мнения Петра I-го (как кажется, весьма нетвердые), очевидно, имели некоторую наклонность к протестантству: протестантская окраска выказывается и в писаниях ученого Феофана (точно так же, как римскою окраскою отличаются произведения его современника Стефана Яворского); но из этого нельзя еще выводить ничего существенно важного. Такого же рода оттенки обнаруживаются у церковных писателей с самых отдаленных времен, задолго до Реформы, и кто прочел мою вторую брошюру, нашел объяснение этого факта в замечаниях, сделанных мною по поводу нескольких слов г. Вине. Несмотря на личные их наклонности, Феофан Прокопович много раз восставал против протестантов, а Стефан Яворский против римлян; но я готов сделать уступку. Допустим (хотя это совершенно ложно), что Петр и Феофан исповедовали втайне протестантство. Что же бы отсюда следовало? Неужели то, что «поток протестантства не замер у пределов православного мира»? Патриарх Кирилл Лукарь за протестантские мнения был соборно осужден и низложен епископами**. Этот факт поважнее подозрения, более

или менее заслуженного творцами разбираемого указа; но приходило ли кому бы то ни было на мысль выдавать этот факт (вероятно неизвестно моему критику) за победу протестантства в смысле историческом? Конечно, встречались, да и в настоящую минуту встречаются между моими соотечественниками и такие, которые в глубине сердца суть или протестанты, или римляне. Наоборот, Церковь среди своих чад и в числе самых замечательных своих апологетов насчитывает людей, рожденных в западных исповеданиях, но с точки зрения исторической эти исключения не заслуживают даже упоминания. Или, может быть, царь Петр*, благодаря своему положению, стоит один целых миллионов в глазах моего критика?

Очевидно, этот опыт опровержения жалок, и исторический факт, мною указанный, остается в своей неприкосновенности[1].

Таков единственный прямой ответ, полученный мною из протестантского лагеря. Но действительно ли он писан протестантским пером? Сомневаюсь в этом по следующим причинам.

Весь ответ явно грешит отсутствием всякой логики и отличается таким легкомысленным невежественным, какого не находишь, разве уже слишком редко, в сочинениях протестантов о предметах веры.

Озлобление против Церкви или, лучше сказать, выражение, в которые облекаются эти чувства, представляются также довольно чуждыми протестантскому миру, расположение которого, в сущности также не совсем дружелюбное, выражается иначе. Мой критик говорит: «К сожалению, первые вводители христианства в языческой России, последовав в выборе несчастному влечению, заимствовали у сумасбродной Греции веру уже извращенную» и пр. Эта *сумасбродная* Греция, отвергающая папскую узурпацию, дарующая всем новообращаемым народам сокровище Св. Писания на их собственном языке (за семь веков до Лютера), желающая, чтоб молитва в храмах

---

1 Если бы мой возражатель имел немного более знания, он мог бы упомянуть о несомненном влиянии протестантов на некоторые секты в России. Предлагаю ему этот аргумент. По крайней мере, в нем была бы правда, и он имел бы вид основательности в глазах поверхностных читателей. При всем том, отвечать на него было бы вовсе бы не трудно. Протестантство оказывает свое действие на массы только в том случае, когда они сами предварительно уже отлучили себя от Церкви другими заблуждениями верования: таковы именно раскольники, сделавшиеся более или менее протестантами, но не сразу. В первой моей брошюре я уже указал на это как общее правило.

понятна была всем верным, эта Греция, думаю, могла бы до некоторой степени рассчитывать на благосклонность протестанта. В примечании мой критик хотя и сознается, что *Римский первосвященник* погрешил, поставив себя государем, но полагает, что эта погрешность гораздо маловажнее погрешности русского государя, поставившего себя *наследственным первосвященником*. Это почти буквальное повторение г. Лоранси, бессмысленность которых мною была уже обнаружена. Кстати, и выражение *Римский первосвященник* нашло здесь место.

Какая-то нежность к романизму проглядывает везде, несмотря на то, что для поддержания принятой автором на себя роли он должен порицать его.

Наконец, мой критик уклоняется от защиты Реформы по следующим соображениям: «или де нужно было бы, подобно автору, утверждать свое преимущество и свое превосходство, что ап. Павел считает дерзостью в отношении к Тому, от Кого мы заимствуем свою правду*, или же... доказывать недостоинство чужой Церкви, что противоречило бы другой, не менее существенной обязанности». Как? Ап. Павел признает худым делом хвалить свою веру? И протестант вычитал это у апостола? Как? Протестант нашел в Свящ. Писании нравственный закон, запрещающий обличать заблуждения веры, признаваемой ложною? Эта нелепость до такой степени лишена всякого подобия правды, до того выходит из всяких границ, что ее ничем себе объяснить нельзя, как только разве замешательством латинянина, который, надев на себя личину и поставив себя в необходимость восхвалять протестантство, радуется случаю уклониться от нее, хотя бы посредством самого жалкого изворота.

Итак, по моему мнению, разбираемое сочинение — произведение римское. Впрочем, римлянин или протестант, автор, если вздумает снова выступить на арену, может знать наперед, что дальнейшие с его стороны нападения останутся без ответа. Я сказал в своей первой статье (и, кажется, доказал), что «Церковь совершенно недоступна рационализму и ограждена от него нравственным законом, неизвестным западным исповеданиям»; а вот каким образом мой возражатель передает мою мысль: «Пусть восхваляет он вволю свое, *дорогое ему*, православие» (этот иронический оборот недурен, когда речь идет об отношениях человека к исповедуемой им вере), «это православие, которому он сам отказывает безусловно во всякой рациональности». Одно из двух: или критик принимает *рационализм* и *всякую рациональность* за синонимы и тем

самым обнаруживает такое невежество, при котором он не был бы способен понять ответы, которые я мог бы ему представить, или же он понимает различия между этими двумя понятиями и, в таком случае, обнаруживает недобросовестность, после которой он не стоит никакого ответа[1].

Впрочем, повторяю: по всему мне кажется, что брюссельская брошюра есть изделие римское. Политике римской партии свойственно нападать на православие окольными путями. Ей хотелось бы в глазах православного общества заподозрить правительство в покушениях на свободу или на самые начала веры, исповедуемой обществом, и в то же время в глазах правительства заподозрить верных в стремлении посягнуть на его права. Эта последняя часть маневра на сей раз была прибережена для одного из моих соотечественников*.

Но нужен был случай или предлог к обвинению. Отец (бывший князь) Гагарин выпустил брошюру, под заглавием довольно хорошо придуманным: «Россия будет ли католическою?» — т. е. папскою. Брошюра составлена из предисловия, четырех глав: 1) о восточном обряде, 2) о Церкви и государстве, 3) о русском духовенстве, 4) о католицизме и революции — и из подтвердительных документов — папских булл, относящихся до грекоунитов в царстве Польском. Немного нужно было ловкости, чтобы уместить в этой рамке всякого рода политические соображения.

Само предисловие, слегка окрашенное патриотизмом и убранное похвалами государю, правящему Россиею и *первосвященнику*, занимающему кафедру Св. Петра, имеет уже особенный характер. Дело идет не о расколе или ереси, не о Предании или вере; все это старые термины, неприятно звучащие в ушах современной цивилизации: дело идет о вековой войне русской Церкви со святым престолом и о подписании мирного договора, почетного и выгодного для всех. Дело идет не об обращении, не о проповедниках, не об апостолах, но о переговорах и уполномоченных. Романизм во всей наготе высказывает здесь свой земной характер. «Мир должен быть подписан, потому что война не может вечно длиться, потому что *мир выгоден для всех*. Для достижения этого нужно лишь со-

1 Такая же недобросовестность обнаруживается и в одном из примечаний: семинаристов, которых заставляют «читать Св. Отцов и произносить проповеди», автор заведомо смешивает с пьяными монахами, о которых говорится в предшествующий статье вышеупомянутого указа. Правда, что статья о семинариях предполагает также возможность пороков и, между прочим, пьянство в семинарских воспитанниках. Словно вне России семинарии недоступны никаким порокам!

гласие трех волей. Когда сговорятся папа, *император и русская Церковь, представляемая ее епископами или ее Синодом*, кто сможет тогда помешать примирению?» — спрашивает автор. Кто в самом деле? Провинциальная ли Церковь Востока, угнетенная исламом и обстреливаемая Западом? Провинциальная ли Церковь маленького королевства греческого, которая считается за ничто в мире? Народ ли русский, голос которого не слышен в правительственных вопросах? Кто же? — Если нужно, я скажу иезуиту, кто. Пусть русский государь подпадет обольщению (хотя это вне всякого правдоподобия); пусть духовенство изменит (хотя такое предположение выходит из пределов возможного): и тогда миллионы душ останутся непоколебимыми в истине, миллионы рук поднимут непобедимый хоругвь Церкви и образуют чин мирян. Найдутся же в неизмеримом восточном мире, по крайней мере, два или три епископа, которые не изменят Богу; они благословят низшие чины, составят из себя все епископство, и Церковь ничего не потеряет ни в силе, ни в единстве; она останется Кафолическою Церковью, какою была и во времена апостолов. Отец Гагарин, покинувший веру своих отцов (вероятно, по неведению, ибо он, кажется, даже не понимает ее), думает разве, что отступничество само по себе до такой степени легко, что может совершиться даже без содействия убеждения, хотя бы и ложного?

Первая глава его сочинения касается обряда. Особой главы, посвященной догмату, не будет: это вещь слишком медвежная; она может быть, в крайнем случае, включена в обряд, или даже при некоторой ловкости вовсе отложена в сторону. Христианин, конечно, затруднился бы это сделать — но иезуит!

Что такое обряд? Обряд — это свободная поэзия знаков или слов, которыми Церковь, органическое единство, пользуется для выражения своего познания о Божественных истинах, своей безграничной любви к своему Создателю и Спасителю, наконец, любви, взаимно соединяющей христиан между собою на земле и на небе. Обряд, по существу изменчивый, есть не более как прозрачное покрывало, которым облекается догмат, по существу неизменный. Нет, может быть, во всей Церкви ни одного обряда, которого современная форма шла бы от времен апостольских, и нет ни одного догмата, который бы не происходил от тех времен. Но как бы то ни было, отец Гагарин посвящает свою первую главу обряду на том основании, что «вопрос о восточном обряде более всего озабочивает многих русских». Автор, как кажется, имеет не слишком высокое по-

нятие о степени умственного развития своих соотечественников; пускай — может быть, он имеет на это свои права, которых мы оспаривать не намерены. Прежде всего он заявляет, что восточный обряд очень хорош, и охотно называет его, по выражению папской буллы, *достопочтенным* греческим обрядом. Он уверяет нас, что Св. престол не имеет ни малейшего желания изменить этот обряд, но еще мало того! Оказывается, что папы всегда заботились о его сохранении и невредимости: только после долгих настояний со стороны польских епископов согласились они наконец дозволить в нем некоторые, и то легкие, изменения*. Если миссионеры или латинский клир действовали в ином духе, то это происходило от невежества, или от упорства, или от обстоятельств, совершенно независимых от видов и желаний Св. престола и т. д. Грек Пиципиос в сочинении, которое идет под стать сочинению отца Гагарина, заходит еще дальше**. Этот выдает пап за страстных почитателей греческого обряда, так что, если его послушать, то окончательно поверишь, что врагами-то греческого обряда были искони сами греки, и что он уцелел только по любви к нему римских епископов. Впрочем, так как мы слишком за обряд, то для нас все это не имеет большой важности. «А! — понимаем: вы дорожите догматом? Ну, что ж, и в этом не представится неодолимой трудности. Кто дорожит обрядом, пусть при нем и остается, а кто дорожит догматом, пусть сохраняет свой догмат. Признайте только римское главенство, большего мы от вас не требуем». Понятно! До богослужения и догмата очередь дойдет впоследствии, а теперь нам оказывают снисхождение. Повторяю: мы не стоим за обряд со стороны внешнего его устройства, и снисхождение папы нас нисколько не трогает, но утверждаю вновь: нужно иметь глубокое бесстыдство, чтобы приписывать себе такую же терпимость в минувших веках. Пусть судит об истине иезуитских намерений тот, кому хоть сколько-нибудь знакома история Церкви в южных славянских странах! — Пойдем далее. Кажется, во-первых, что отец Гагарин никогда не понимал характера своих соотечественников или совсем позабыл об нем. Он уверяет, будто русским противно латинство потому, что они считают его заодно с полонизмом, а полонизм считают за синоним революционной идеи. Но ведь уверять, что мы (т. е. народ) к религиозным соображениям примешиваем какое-либо национально соперничество, — это более чем невежество: это безумие! Кажется также, что, говоря об обряде, о. Гагарин не отдает себе даже отчета в предмете, о котором он рассуждает, ибо вот его слова: «В тот день, когда русские убедятся, что их не заставят отказаться от

их *приобщения под двумя видами,* от обычая квасного хлеба в таинстве Евхаристии, *от их славянской литургии, от их женатого духовенства,* исчезнет одно из главных препятствий к примирению русской Церкви со Св. престолом». Так неужели, по мнению автора, мы, русские, все это ставим на одну доску? Предполагать это значит низводить нас на степень самой крайней бессмысленности. «Женатое духовенство!» Да это даже не принадлежность обряда. Уж не думает ли отец иезуит, что для получения духовного сана в России необходимо быть женатым? Ведь это требуется только от приходского духовенства: это дело не обряда, а приличия[1]. Потом, рядом с женатым духовенством идет приобщение под двумя видами, то есть: приобщение в том виде, в каком оно установлено Самим Христом. Но дело не в том, сохраним ли мы его (ведь это все равно что спросить нас: сохраним ли мы христианство), а в том: почему Рим так крепко держится за свое схизматическое нововведение и почему затопил в дорогой крови несчастную Богемию, натравив на нее во времена гуситов всю Германию и весь латинский мир (в доказательство, должно быть, своей любви к древнему обряду)? Простая случайность послужила поводом к изменению, введенному в Евхаристию; чего же ради эта настойчивость, эта гигантская борьба, слава Богемии и эти потоки крови? Я скажу отцу иезуиту, ради чего (не знаю, сказал ли это кто-нибудь до меня). Изменение родилось случайно, но в нем оказывался символический смысл. По мнению древних, записанному в Ветхом Завете, тело есть косное вещество, а кровь есть жизнь*. Итак: «Вам, миряне, тело, вещество; ибо вы не более как вещественное тело Церкви. А нам, церковникам, кровь, ибо мы жизнь Церкви»**. Здесь обряд, очевидно, перестает уже быть церемонией, он становится символом. Когда латиняне отдадут чашу всем верным, они, бесспорно, сделают огромный шаг вперед на пути к истине. Наряду с женатым духовенством, говорится еще о славянской литургии и, следовательно, о Св. Писании на славянском языке. Это уступка, конечно, очень важная; но прежде всего нужно объясниться. Изъявляется ли этим только терпимость к факту, вследствие сознаваемой невозможности упразднить его (и тогда это не значило бы ровно ничего), или признается самый принцип церковного обряда? Удалось ли наконец латинянам понять, как понимает это Церковь, что чуждый язык не должен разлучать верных с молитвою Церкви, человека с словом

---

1 Если бы автор был немного посерьезнее, от сказал бы о совместимости двух таинств: брака и священства (как было в первые века Церкви).

Божиим? Если это действительно допущено как принцип, имеющий быть примененным ко всем народам, о! тогда мы можем сказать: да будет благословен Господь, ниспославший луч света своего во мрак векового заблуждения.

Вторая глава толкует о Церкви и государстве. «Церкви нужна независимость, а независимость для нее возможна только в соединении со Св. престолом». Такова тема. Следить за ее развитием мы не станем, тем более, что оно не представляет ничего нового. Во-первых, ничем нельзя доказать, чтобы союзом областных Церквей не могла быть обеспечена независимость каждой из них (мы, со своей стороны, считаем это несомненным); во-вторых, опровержение мнений отца Гагарина для нас невозможно по той весьма простой причине, что в его глазах Церковь есть духовенство, а в наших глазах Церковь есть Церковь. Будем верны, и мы будем независимы в делах Церкви, что бы ни случилось. Как христиане, мы живем в государстве, но мы не от государства. Нравственное рабство может быть только последствием порока, а против порока не обеспечит ни Рим, ни Византия: единственное против него обеспечение в благодати Божией, дарующей христианам взаимную любовь. Клир в действительности (не по названию только) *христианский* есть непременно клир свободный; клир порочный сам себя отлучает от Церкви и производит раскол; он отнимает у верных кровь и слово Христовы, он выдумывает новые догматы, он попирает ногами совесть. Он не может быть свободен; он может только самовластвовать, то есть быть рабом в душе, ибо таково свойство всякой тирании.

Третья глава толкует о русском клире. Автор возвращается здесь к союзному трактату, который должен быть заключен между папою, римским императором и русскою Церковью (духовенством), то есть между властями, которые одни «*заинтересованы*» в вопросе. Потом он спрашивает: какое положение примет русское духовенство в виду предложенного союза? Ответ был бы очень прост: положение точно такое же, как если бы духовенству предложили союзный трактат с арианами или несторианами, или иною ересью (я не вдаюсь в сравнение их относительной важности), но эта мысль не приходит автору в голову. Он, со своей стороны, рассуждает совсем иначе. Вопрос не о вере и истине, вопрос тут о выгодах. «Три *заинтересованные власти*», «*выгоды*», которые найдет в этом духовенство. «Духовенство ничего тут *не потеряет*, оно *сохранит* все и в то же время *приобретет* безмерно много». Трудно закрыть глаза в виду такого бесстыдства; но пойдем далее. Не будем больше останавливаться на постоянном смешении понятий при употреблении слов «Цер-

ковь» и «духовенство»; автор, по-видимому, разделяет их, признавая, как кажется, Синод за единственного представителя Церкви (о мирянах он даже и не думает). Предположим лучше недостаток ясности, чем отсутствие здравого смысла, и перейдем к предмету более важному. Автор кончает признанием, что « как бы велики ни были для клира *выгоды* от соединения, он не может купить их ценою сделки в догмате». Как же разрешает автор это затруднение?

«В числе предметов, в которых расходится русская Церковь с римскою, два, *на первый взгляд,* входят, по-видимому, в категорию начал догматических. Это исхождение Св. Духа и власть папы над вселенскою Церковью. Прочие догматические разномыслия не имеют такой важности». Это слова отца Гагарина. Впрочем, по его мнению, указанное им препятствие к соединению, во-первых, не так велико, как кажется. «Восточный катехизис не содержит в себе никакого заблуждения (что было бы ересью); он представляет только пробелы» (а это доказывало бы только невежество, некоторое духовное несовершеннолетие и некоторое отсутствие благодати, которое одна открывает Божественные тайны). Итак, латинская Церковь может принять восточных в свое общение[1]. Спрашивается: на каком основании? В равенстве христианского братства? — «Пожалуй», — ответит латинянин, несколько помявшись. Значит: и в равенстве прав на епископство, на кардинальство и на *папство*, на которое все сыны Церкви, очевидно, имеют равное право? «Что вы! — восклицает устрашенный латинянин, — куда забрели вы! Мы принимаем вас, но как детей, не более, с даруемою вам привилегиею на невежество, и, говоря откровенно, на бессмыслие» (как я уже сказал в моей первой брошюре). И такой-то союз христианин осмеливается предлагать своим братьям! Но пойдем дальше.

Если римская Церковь с такой легкостью шагает через это затруднение, то для Церкви восточной, по мнению автора, это должно быть еще легче; ибо прибавка к членам веры, сделанная в латинском катехизисе, должна представляться на Востоке делом *мнения**, не более того, так как прибавка эта никаким вселенским собором осуждена не была. Поэтому примирение очень возможно; затем созовется вселенский собор. Конечно, на этом соборе латинянам ничего нельзя будет уступить из их учения; но зато восточным можно будет дать от себя окончательную санкцию на спорные пункты. «Итак, восточная Церковь будет по-прежнему веровать в то, во что всегда веровала; она должна будет только

---

1 Разумеется, с подразумеваемым условием, что будет признана правительственная власть папы.

уверовать еще в немногое». В участие Сына в исхождении Св. Духа, в папскую непогрешимость, в непорочное зачатие и — во что бы еще? — ибо я не вижу основания этим ограничиться. Такое соединение невежества в мысли и легкости в тоне поистине возмутительно. Ужели этот человек, бывший сын Церкви, не знает, что Церковь ничего не может прилагать к своим догматам, что она не исповедовала ничего такого, что бы не было изначала ей открыто Духом Святым, и никогда ничего сверх того, что ей открыто, исповедовать не будет? Ужели он не знает, что это догмат, и догмат основной? Но идем дальше.

«Положение дел таково, — говорит автор, — что всякий член восточной Церкви может *по праву* принять все мнения Церкви латинской, не подвергаясь со стороны своего клира осуждению: ибо, кроме определений вселенских соборов, для православного христианина нет ничего непогрешительного; а так как ни один вселенский собор не рассматривал вопросов, о которых теперь идет спор, то мнения остаются совершенно свободными». О папской непогрешимости в первые века никто ничего не знал, по признанию самих римлян: Св. Ипполит мог обвинять папу Каликста в ереси, а один из вселенских соборов мог осудить память папы Гонория за погрешения в догмате. С другой стороны, первый вселенский собор создан не раньше начала IV-го века. Стало быть до этого времени ни в чем не могло быть ереси, и мнения были совершенно свободны обо всех предметах, ибо не было для осуждения непогрешительной власти. Можно было быть евионитом, маркеонитом, савеллианитом* безнаказанно и не отлучаясь от Церкви! Да и теперь, кто мог бы отказать мне в праве утверждать, что, принимая во внимание единство сущности, Дух Св. участвует, хотя, может быть, и не прямо, в вечном отцовстве**? Ведь ни один вселенский собор не обсуживал этого вопроса. Какова логика у отца Гагарина, что за удивительная откровенность! Какое понимание основных начал Церкви, в которой он родился! Не знать самых первых начатков ее учения! Надеемся, что это его невежество когда-нибудь зачтется ему в извинение его отступничества; да и в настоящую минуту мы не смеем слишком строго судить о его сочинении, припоминая, что человек гораздо более его сильный во всех отношениях, Ньюман (теперь епископ), по-видимому, также низводит догмат о Св. Троице на степень простых мнений в первые века Церкви[1] ***. Заблуждение в вере получает свою казнь в самоубийстве учения, на этом заблуждении воздвигаемом. Верно, однако, то, что римское заблуждение не было осуждено на вселенском соборе. Очень простое объяснение этому факту я уже дал в первой моей брошюре.

---

1 См. его «Опыт о развитии».

«Древние ереси заключали в себе заблуждения в откровенном догмате о внутреннем естестве Божием или об отношении Его к естеству человеческому, но, искажая преданное учение, эти ереси предполагали, однако, что остаются ему верными. Это были заблуждения более или менее преступные, но заблуждения личные, не восставшие против догмата церковной соборности, а, напротив, охотно ссылавшиеся, в доказательство своей мнимой истинности, на согласие всех христиан. Романизм, поставив на место единства соборной веры независимость личного или областного мнения (ибо папская непогрешимость придумана была позднее), явил себя первою ересью против догмата *о естестве Церкви или о вере Церкви в себя»*. «Римляне решили догматический вопрос без согласия своих братьев, *они присвоили себе монополию благодати»*. «Римский мир подразумевательно объявил (и упорствует в своем объявлении), что мир восточный есть не более, как мир илотов в вере и учении». *«Он совершил нравственное братоубийство»*. Для его осуждения не было надобности в соборе, то есть *в свидетельстве*[1]. Он сам себя отлучил и тем самым сам себя осудил, сам подал против себя свидетельство: abiit; evasit; erupit[2].

Взглянем теперь на неизбежные последствия умозаключений отца иезуита по отношению к его проекту единения. Предположим, что эта чудовищная уния осуществилась[3]. Итак, Церковь сложилась из двух провинциальных Церквей, состоящих во внутреннем общении, Церкви римской и Церкви восточной. Одна смотрит на спорные пункты как на сомнительные мнения, другая как на члены веры. Отлично! Христианин Востока принимает римскую веру: он остается в общении со всею Церковью; но половина его принимает его с радостью, а другая не смеет судить его, потому что об этом предмете у нее нет определенной веры. Возьмем теперь обратный случай. Кто-нибудь из области римской принимает восточное мнение: он необходимо исключается из общения с своею провинциальною Церковью, ибо он отверг член ее символа, то есть догмат веры, а через это самое исключается из общения и с восточными (так как они находятся в полном общении с западными). Западные отключают человека за то, что он верует тому, чему веруют его братья, с которыми они состоят в общении; а восточные отключают этого несчастного за то, что он исповедует их собственную веру. Трудно вооб-

---

1 Свидетельство, говорю я, а не авторитет в догмате; этой разнице, кажется, и не подозревает отец иезуит.

2 Ушел, вышел, исчез (*лат;* Ред.)

3 См. мою первую брошюру о невозможности собора, на котором бы римляне заседали с представителями Церкви. Впрочем, в недрах самой Церкви вселенский собор всегда возможен.

разить себе что-либо более нелепое. Из этого смешного положения только один выход, а именно: допустить, что латинянин не лишится общения за принятие восточного верования, то есть за оставление догмата. Тем самым латинский догмат низводится на степень простого мнения, и раскол осуждается согласно предложения великого Марка Ефесского. Вот в числе других поразительный пример самоубийства ложных учений! Вот к каким выводам приводит разбираемая глава, с ее бесстыдными софизмами, с этими *выгодами*, без зазрения совести предлагаемыми клиру в награду за отступничество, с этими предполагаемыми сделками, основанными на лжи!

Рассудите сами: такое легкомыслие и легкоязычие, такая постоянная лживость или, лучше сказать, такая фельетонная серьезность и иезуитская искренность — все это не есть ли красноречивейшая проповедь неверия?

Невольно, однако, задаешь себе вопрос: к чему автор брал на себя столько труда? Ибо я сомневаюсь, чтобы он мог обольщаться надеждою на какой-нибудь успех. К чему ринулся он (конечно, не без дозволения своего начальства) в полемику, столь непосильную ему и приводящую его в столь неловкое положение? Ответ налицо. Три первые главы, каковы бы они не были сами по себе, нужны были только для того, чтобы добраться через них до четвертой: «О католицизме и революции». Разбирать ее я не стану: я не считаю себя к этому призванным. Православный мирянин, я предоставляю римским клирикам право бесчестить религиозные вопросы внесением в них политических соображений (о чем мною уже было сказано в первой моей брошюре). Должен я только заметить, что собственно здесь-то и разыгрывается вторая часть римского маневра, о которой говорено было выше. Вот доказательство: привожу подлинные слова.

«Сказанного нами достаточно, чтобы дать возможность опознать, что такое скрывается под пышными словами: *православие*, самодержавие и народность. Это не что иное, как восточная формула революционной идеи XIX века и пр., и пр.». «Какая идея лежит в глубине их забот (т. е. у защитников православия) угадать нетрудно: это революция. Сомневаюсь только в том, удавалось ли когда-нибудь западным революционерам, даже итальянским, придумать что-либо вернее приспособленное к возбуждению масс и пр.». «Когда наступит время, очень нетрудно будет *отделиться от самодержавия*, отыскать в народности политические доктрины свойства самого радикального, самого республиканского, самого коммунистического, доктрины, которые теперь, может быть, стоят на втором плане, но в глазах посвященных имеют особенную важность. *То же и с православием* и проч.». «Чтобы убедиться в этом, нужно только посмотреть, с какою легкостью эти, *столь ретивые защитники православия*, сходятся с последовате-

лями Гегелевой философии в учении об отношениях Церкви к государству и пр.».

Так и есть. Православные! Правительство ваше покушается на свободу вашей Церкви. — Цари! Ваши православные — переодетые революционеры!

Не стану отвечать на это обвинение: не назову его ни ложью, ни клеветою. Думаю, что оно не будет иметь большого успеха; но, не имея, однако, никакого основания быть в том уверенным, скажу только, что и в противном случае, как ни тяжело находиться в положении заподозренного, я не дозволю себе примешивать самозащиты к защите нашей веры и не внесу оправдательного за себя слова в страницы, предназначаемые к тому, чтобы посильно выяснить моим западным братьям характер Церкви, то есть Божьей истины на земле.

Пусть же иезуит безнаказанно радуется своему доносу[1].

Под стать брошюре Гагарина приходится вышедшее ранее ее, в 1855 году, сочинение грека Пиципиоса о восточной Церкви. Более объемистое, чем сочинение русского иезуита, более богословское в своих приемах, оно столько же ничтожно в отношении научном, а в отношении нравственном должно быть поставлено еще ниже его. Я мог бы воспользоваться вырвавшимся у него признанием, что один вселенский собор *строго запретил всякое провинциальное изменение символа*; следовательно, так как западное изменение было делом не вселенским, а провинциальным (чего, надеюсь, отрицать не станут), то оказывается, что оно было осуждено заранее. Но какое значение могут иметь признания, попадающиеся в сочинении, не заслуживающем ни анализа, ни критики? Обращаясь к читателям, менее просвещенным, чем те, которых имел в виду отец Гагарин, автор не почел за нужное стесняться. Перепечатки текстов, подложность которых доказана была много раз (Зерникавым, Феофаном и в наше время ученым Нилем из Англии*), бесстыдные ссылки на тексты, опровергающие то самое учение, в защиту которого они приво-

1 Я не мог не сказать правды о книге отца Гагарина. Что же касается до него лично, то, может быть, он более достоин сожаления, чем строгого осуждения. Говорят (хотя и не смею этого утверждать), что, выехав из России в глубоком неведении о своей вере и скоро обольщенный искусными миссионерами, но еще не совершенно ими увлеченный, он вернулся на время в свое отечество. Здесь, говорят, он имел несчастье встретить между защитниками Церкви одну из тех жестких и суровых натур, которые способны более внушить отвращение, чем любовь к истине. Эта встреча порешила его участь. Как бы то ни было, его поприще еще не кончено: возраст его обещает ему долгие дни. Надеемся, что, вразумившись и покаявшись, он окончит в спокойных недрах своего отечества, может быть, даже в обители, посвященной службе Господней, жизнь, преисполненную умственных заблуждений, которые завели его в иезуитский монастырь, где и научился он принимать религиозный макиавеллизм за ревность по вере, а неразборчивость в выборе средств за признак веры.

дятся, умолчание о фактах самых общеизвестных, указания на исторические факты явно ложные — вот и все сочинение. Оно образует собою как бы дополнение к сочинению русского иезуита в следующем отношении: одно писано с целью поселить взаимные подозрения между правительством и подданными; другое: посеять раздор между чином мирян и клиром. Заявляя гласно о глубоком уважении нашем к поистине образцовому клиру свободной Греции, мы нисколько не думаем умалять или прикрывать пороки патриаршего двора; но ведь патриарх не более как местный епископ, а потому мы не можем понять, ради чего толки о его добродетелях или недостатках примешиваются к обсуждению вопросов веры. Во всяком случае, не греку бы накидываться с таким остервенением на своих соотечественников. Ему, конечно, небезызвестно, что они доведены до настоящего их огрубения не верою их (доказательство тому свободная Греция), а жесточайшим рабством и кознями многих и многих неприязненных сил. Тем паче не следовало бы греку олатинившемуся обращать в укор Церкви не слишком важные по своему значению пороки нескольких епископов или патриархов; не ему бы, кажется, забывать про несказанные мерзости, царившие в продолжение целых веков на том самом престоле, у подножия которого он теперь простирается, почитая в нем средоточие истины на земле.

Словом, это нападение, несмотря на кажущуюся свою справедливость, до подлости жестоко в том, что оно высказывает, и до низости лживо в том, о чем умалчивает. Вот все, что можно сказать о Пиципиосе и о его сочинении[1].

То, что я высказывал в двух первых моих брошюрах, теперь подтверждается. Романизм не смеет нападать на Церковь прямыми доводами. Он употребляет против нее маневры глухой, подземной борьбы, и при этом отступникам, как бы в заслуженную им кару, поручается всегда самая грязная работа.

Я сказал о нескольких трудах, принадлежащим отдельным лицам; мог бы сказать еще о последнем римском соборе[2], об изложении соображений, послуживших основанием к его решению, о папской булле, увенчавшей его труды, и о посланиях, которыми сопровождалось обнародование этой буллы в не-

1 Чтобы составить себе понятие о степени невежества этого человека относительно богословских определений, достаточно сказать, что он воображает, будто Св. Отцы, говоря о вечном исхождении Духа, давали имя Христа и даже Иисуса Христа второй Ипостаси* (стр. 58, 59 и 60). Этим все сказано. Еще он говорит, что *савеллиане возвращались к ереси Ария* (стр. 56). Распространяется теперь слух, что это сочинение принадлежит не Пиципиосу. Если так, то его дело отречься от него.

2 По вопросу о догмате непорочного зачатия**.

которых областях латинского исповедания; но все это известно всем. Все знают, что этот собор (как доказал аббат де Лаборд*) отличился самым дерзким нарушением церковных Преданий; равным образом знают, что булла и послания содержат в себе полнейший набор исторических небылиц, урезанных цитат и беззастенчивых подлогов в учении Отцов и в учении самих латинян (почти вся эта ложь выставлена была на вид английскими богословами). Что до меня, то во второй моей брошюре я уже показал, что новый догмат подрывает самое христианство, ибо отрицает соотношение в человеческом роде между смертию и грехом. Поэтому не стану больше говорить об этом. Не могу, однако, не повторить сказанного мною прежде, а именно: что столь постоянная лживость внушает честным душам невольное чувство негодования и отвращения, от которого нельзя иначе защититься, как отдав себе ясный отчет в той зависимости, в которой находятся современные нам латиняне, от первоначальной лжи, послужившей исходною точкою их истории.

Мне кажется, им следовало бы переменить свою тактику: пусть бы они довольствовались интригами и потаенными маневрами, которые им так часто удаются. Пусть бы старались настигать и обольщать поодиночке людей слабых, таких, например, каково это множество моих соотечественников, титулованных и нетитулованных, развозящих напоказ всей Европы свою бесполезную праздность и полное невежество о своем отечестве и своей вере! С ними совладеть легко. Но пусть, насколько могут, избегают они опасного для них совета и гласности. Это такая арена, на которой они могут послужить только безверию, и ничему более.

Перехожу к некоторым изданиям протестантским.

Здесь нравственная атмосфера чище. Правда, мы еще встречаем заблуждения, но лжи преднамеренной уже не находим. Искренность в искании истины (хотя поиски направляются по таким путям, которые не могут к ней привести) внушает нам сочувствие, от которого мы не имеем причины отбиваться, уважение и соболезнование заступают место тех более тяжелых ощущений, которые испытывались нами на почве римской.

Я должен начать с брошюры доктора Капфа из Штуттгарда о религиозном состоянии евангелической Германии[1]. Как легко угадать, религиозное состояние края рассматривается автором не поколику оно есть последствие протестантства, а поко-

1 Der religiöze Zustand des evangelischen Deutschlands nach Licht und Schatten**.

лику оно находится в согласии с протестантством или в противоречии с ним. Автор, человек, пользующийся всеобщим и вполне заслуженным уважением, не обольщает себя настоящим положением дела; но он надеется на лучшую будущность, хотя эта надежда его основывается не на выводах логики или религиозной философии, а на симптоматических указаниях, которые, по существу своему, могут быть обманчивы. Кафолическое единство — вот о чем воздыхает протестантский мир, и автор всем сердцем разделяет эти желания. Доказательство — самый случай, вызвавший эту брошюру, именно съезд *Евангелического союза* в Париже.

В конце сочинения доктора Капфа помещено приложение, последние страницы которого должны, по-видимому, служить опровержением мнению, высказанному мною о протестантстве в двух моих брошюрах. Возражая, автор все-таки говорит обо мне с истинною благосклонностью. Человек искренно верующий, каков автор, серьезная и ученая Германия, его родина, не могли не признать, что суровая откровенность моей речи — выражение глубокой неприязни к тому, в чем я вижу заблуждение, — обусловливалась величием предмета и жизненным его значением для счастья человечества. В этом случае снисходительность была бы одинаково недостойна Божественной истины, о которой я говорил, и людей, моих братьев, к которым я обращался. Поэтому я не позволю себе даже благодарить почтенного главу религиозных Виртембергских обществ за его благосклонность ко мне; такого рода изъявления могло бы показаться оскорбительным, ибо дало бы повод думать, что я ожидал от него иного.

Однако я позволю себе заметить, что в одном месте он был несправедлив ко мне, или, лучше сказать, к Церкви, начала которой я защищаю. «Вынужденное единство в ущерб истине, вынужденное повиновение авторитету без свободы веры и совести — вот чего вы всегда требуете, вы, латиняне, вы, православные», — говорит автор. Может быть, эта погрешность происходит от моей вины, от недостатка ясности в моем изложении; но несомненно, что Церковь не заслуживает этой укоризны. Мне кажется, я даже предупредил следующими словами: «Единство Церкви свободно. Оно есть сама свобода в стройном выражении ее внутреннего согласия». — «Нет! Церковь не *авторитет**, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо всякий авторитет *нечто для нас внешнее;* не авторитет, — говорю я, — а *Истина* и в тоже время жизнь христианина, внутренняя жизнь его и т. д.» Наконец, большая часть моей второй брошюры посвящена раскрытию той мысли, что само христианство есть не иное что, как свобода во Христе, и что, между

прочим, история соборов была ничем иным, «как величавым засвидетельствованием, данным Божественной истине от человеческой, благодатью просвещенной свободы». Думаю даже, что, сделав из моего воззрения очень нетрудный вывод, можно было понять, что я признаю Церковь более свободною, чем протестанты*; ибо протестантство призывает в Св. Писании авторитет непогрешимый и в то же время *внешний* человеку, тогда как Церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого: ибо *в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть.*

«Однако, ведь вы же требуете согласия?» — Конечно требуем; ибо согласие есть условие жизни, и без него органическая жизнь невозможна. — «Стало быть, вы навязываете согласие?» — Миллионы людей смотрят на солнце и соглашаются в том, что оно блестит. Слепой может в этом сомневаться; но следует ли из этого, что согласие зрячих им *навязано?* Так и взаимная любовь, дар благодати, есть то око, которым каждый христианин зрит Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось с того самого дня, когда огненные языки низошли на главы апостолов; оно и не сомкнется никогда дотоле, пока Верховный Судия сойдет и потребует отчета у человечества в истине, которую Он дал ему, запечатлев ее Своею кровию. Доля духовного ясновидения, даруемая в меру каждому христианину, находит свою полноту в органическом единении всех, и не в чем ином, как я сказал в моей второй брошюре.

Следующее место в книжке док. Капфа, кажется мне, также произошло от недоразумения. Он обвиняет меня за мои слова, что «протестантство, разбитое на бесчисленное множество разбегающихся в разные стороны верований, есть не более как нестройный субъективизм». От этого, конечно, я не отрекаюсь, и авторитет знаменитого Неандера, на которого я сослался, достаточно оправдывает мое уверение. «Субъективизм стремится по крутому скату, на котором нельзя удержаться, в полное неверие». И этот вывод считаю я также неотразимым. «Протестантское поклонение Библии, в сущности, есть не что иное, как идолопоклонство (фетишизм); ибо оно обращено к мертвой букве, смысл которой совершенно безразличен для протестантов». В этом, кажется, я был понят превратно и потому объясняюсь. Я не думаю ни утверждать, что протестанты относятся равнодушно к истолкованию Св. Писания (это была бы клевета, недостойная честного человека), не думаю также от-

рицать достоинства их трудов по этой отрасли человеческого знания (это доказало бы с моей стороны или глубокое невежество, или непростительную неблагодарность); но я говорю, что Библия *представляет характер фетиша, поколику она служит связью для протестантского мира: ибо в истолковании ее по самым важным предметам он далеко не согласен сам с собою.* Мир видимый, как и мир умопостигаемый, есть откровение Бога, его Творца, но это откровение понималось различно различными народами. Они находили в нем все возможные формы религии, начиная с истины Израиля и кончая безумием самого грубого многобожия. Предположите, что все эти народы соединились бы в одном учении, именно: что мир есть откровение верховной силы, внутреннее свойство которой остается для них неопределенным, и предположите также, что эти народы вообразили бы себе, что вера у них единая: вы сказали бы, конечно, что весь смысл откровения ушел в его форму, что для каждого лица или народа, порознь взятого, мир может быть предметом изучения, но для всех народов и лиц, взятых вместе, сделался общим идолом (фетишем). Это представляется мне истиною очевидною и неопровержимою. Точно так же относится к Библии весь протестантский мир, поколику он заявляет притязание на единство в вере. Итак, я имел полное право сказать, что *римский мир есть не что иное, как единица без живого содержания, с терафимом* в виде папы; а мир протестантский — не что иное, как единица без содержания реального, с фетишем в виде мертвой буквы. Таково неизбежное последствие системы, отрицавшей живое начало неизменной веры, открытой взаимной любви.* Романизмом совершено это преступление, протестантством оно унаследовано. Что до меня, то, предприняв изъяснить моим западным братьям, в каком свете представляются нам их учения, я обязан был выставить во всей его яркости факт, служащий к разумению внутренней жизни Церкви; в этом случае моему почтенному противнику потому уже не приходится отвергать моего заключения, что самое сильное, задушевное его желание и главная цель всей его деятельности состоит, как кажется, именно в том, чтобы воображаемое единство протестантства обратить в единство реальное и заменить связь мертвой буквы связью живого духа. Современная мудрость надеется привести к благополучному концу дела, которого, по ее мнению, не умели совершить апостолы: желание благое, но нет ли в нем доли кощунства, хотя и бессознательного?

Скажу вкратце: протестантский мир, в своей совокупности обнимающий бесчисленное множество сект (начиная от англиканца и лютеранина и доходя до квакера и унитария**), не име-

ет в настоящую минуту другой связи, кроме известного рода почитания, воздаваемого мертвой букве Писания (как я сказал в моей второй брошюре). И этот мир давно бы разбился на осколки, чуждые даже собирательного названия, если бы общий протест против римского мира не заставлял его до некоторой степени держаться за признак единства (как я сказал в первой брошюре).

Кстати заметить, что протестанты никак не хотят отдать себе совершенно ясного отчета в том, что именно они принимают, принимая Библию (я говорю теперь даже не о смысле Писания, а о Библии в ее вещественной форме). Они называют ее Священным Писанием, священным по преимуществу, но с какого право они так ее называют? Почему оказывают они такую безусловную доверенность книге, которая есть не более как сборник отдельных писаний, приписываемых различным авторам, имена которых не представляют часто никакого за себя ручательства? Происходит ли эта доверенность от исторической достоверности написанного? Но такого рода достоверность, если бы она и была вполне доказана критикою (чего далеко нет), могла бы иметь важность только для исторической части, т. е. для весьма малой части Писания, и не представляла бы никакого ручательства в пользу части догматической, т. е. части наиболее важной. Или, может быть, имена авторов внушают протестантам полную доверенность? Но эти имена весьма часто неизвестны или сомнительны, и нет возможности представить хотя бы тень основания, почему Св. Марк, или Св. Лука, или Аполлос (по мнению некоторых, автор Послания к Евреям) должны были внушать более доверия, чем Папий или Св. Климент, или Св. Поликарп, а между тем сказания и послания последних не признаются за авторитет. Не происходит ли доверенность от чистоты учения, выраженного в книге? Но в таком случае есть образцовое учение, предшествующее Библии и служащее мерилом ее святости*. А если так, то протестантство само себя осуждает[1]. Канон, один канон, установляет Библию как Св. Писание, и пусть самая утонченная логика попытается отделить канон от Церкви. А канон идет не от времен апостольских, которым в крайности еще могло бы быть придано особенное преимущество; он идет даже не от времен ближайших к этому времени: он опирается единственно на доверии к Церкви, уже далеко не новорожденной**, к Церкви,

---

1 Это очень хорошо понято и выражено в брошюре, заглавия которой не припомню, одним ученым, если не ошибаюсь, женевским профессором. Честная совестливость, которую я осмелюсь назвать христианством, несмотря на его антихристианство, воспрепятствовала ему принять кафедру богословия.

уже обуреваемой внешними невзгодами, раздираемой отпадениями и внутренними смутами, возмущенной и, по-видимому, запятнанной слабостями, страстями и пороками христиан. Эту, однако, Церковь и ее неопровержимый авторитет протестанты допускают, допуская Св. Писание. Если так трудно уразуметь истинный смысл Св. Писания, если так трудно понять истину данную (протестанты по опыту это знают), то во сколько раз труднее было во множестве человеческих произведений, никаким вещественным признаком не отличающихся одно от другого, узнать и, так сказать, указать пальцем те из них, которые суть истина, те, которые не от человека, а от Бога? И, однако, это самое протестанты соглашаются признать за первыми веками Церкви; эту безошибочность вдохновения они допускают, и не могут не допустить. И вслед за тем, они же храбро отрицают Церковь и уверяют, как себя, так и других, что они веруют только в Библию!.. «О, первые века, это дело другое; но позднее...» — Позднее? С какого, однако, времени считать это *позднее?* — «С четвертого века», — ответит один. — «С пятого», — скажет другой; а англиканцы не прочь бы были протянуть первобытную эпоху даже до седьмого века. Но как же могло случиться, что в таком-то именно веке Церковь утратила вдохновение, сохранявшееся в ней дотоле? В ответ на это говорят: слабости, пороки епископов, клира, народа. Но ведь такие слабости, такие же пороки можно ясно указать и во втором, и в третьем веках (доказательство тому история папы Калликста и многих других). Допустим, что, по особенным обстоятельствам, нравственная порча в те времена, сравнительно с позднейшими эпохами, только что зарождалась; но и в таком виде она могла бы служить более чем достаточным основанием к отвержению авторитета Церкви, если только мы не захотим понять, что пороки отдельных лиц не отнимают у кафолической общины ее святости; а если мы допустим эту разницу для одного века, то как же не допустить ее для всех последующих? — «Поневоле, однако, приходится признать, что Церковь испытала повреждение, ибо иначе мы не сделались бы протестантами», — более разумной причины последователи Реформы привести не могут. Жалкое ослепление! Они и не подозревают, что они не более, как исчадие романизма, и несут, сами того не зная и не желая, наказание за грех своего отца.

Учение, порожденное рационализмом, впадает в иррациональность: и здесь, как в папизме, заблуждение само на себя налагает руку. Мир протестантский не имеет на Библию никакого права.

По этому-то самому, нет у протестантов того спокойствия,

той несомненной уверенности в обладании словом Божиим, которая дается только верою. Когда современная критика, сделавшаяся враждебною религии (может быть, вследствие общего религиозного заблуждения), более или менее добросовестно нападает на Св. Писание, мы следим за ее изысканиями, иногда без пользы, обыкновенно не без негодования; всегда, как я уже сказал, без страха. Пусть бы сегодня не удалось доказать, что Послание к римлянам принадлежит не ап. Павлу; Церковь сказала бы: «Оно от меня», — и на другой же день это Послание читалось бы по-прежнему громогласно во всех Церквах, и христиане по-прежнему внимали бы ему в радостном безмолвии веры, ибо мы знаем, чье свидетельство одно для нас неотвержимо. Пускай отыскалось (если это возможно) какое-нибудь для нас новое, наиподлиннейшее и несомненнейшее писание величайшего из апостолов: оно не получило бы силы неотвержимого свидетельства дотоле, покуда не сказала бы Церковь: «Это писание не только от Петра, или от Павла, или от Иоанна, оно от меня». Тот, кто погрешил в Антиохии, мог погрешить и в другом месте*. Не то мы видим у протестантов. Критика скептицизма тревожит их глубоко: они встречают и оспоривают ее с каким-то трусливым гневом, обнаруживающим сомнение, в котором им не хотелось бы сознаться. И в самом деле, что делать с Посланием к Римлянам, если бы оказалось, что оно не Павлом писано? Удар был бы не неотразим; ибо протестанты от начала Реформы воображают, что они верят Св. Павлу, не подозревая, что в сущности они верят Церкви третьего века.

Итак, они точно не владеют Библиею, а между тем Библия единственная вещь в области религии, которою, по их убеждению, они владеют[1].

В заключение я представлю более общее соображение, которое, надеюсь, заслужит внимание протестантов, людей серьезных и способных понять серьезный аргумент. Св. Писание относится к человеку, как всякий другой предмет к субъективному разумению. Для Церкви, единицы органической и разумной, это отношение есть отношение внутреннее, иными словами: отношение объекта к субъекту, которому объект служит выражением, отношение человеческого слова к человеку, его произнесшему. Такое отношение ставит объект вне и выше всякого сомнения. Иное видим мы у протестанта: Библия относится к нему как внешний объект, как *объект вообще* (как все

---

1 Анализом внутреннего характера Евангелия от Иоанна во второй моей брошюре я, кажется, доказал, что подлинность Писания не представляет нам ничего сомнительного. Здесь же я желаю только выяснить окончательно, как относятся христиане к Библии.

объекты в мире) к субъекту-*лицу*; такое отношение всегда имеет характер случайности и необходимо подвергается всем сомнениям рационализма. Писание и протестантский мир *внешни* друг другу, и никогда это фальшивое отношение не изменится, никогда внутренняя язва протестантства не закроется.

Доктор Капф говорит еще: «Великий *союз* всех живых членов евангелических Церквей послужил бы фактическою и самою убедительною уликою против тех, которые в Реформе хотят видеть торжество безграничного субъективизма». Нет, это не было бы убедительною уликою, даже вовсе не было бы уликою. *Союз* вовсе не то, что *единство*, и, стало быть, дух Церкви, тот дух, который дал протестантам то, что еще уцелело в них от веры (Священное Писание); стало быть, говорю, я, этот дух решительно покинул протестантский мир, когда человек, столь высоко чтимый и столь достойный почтения, как глава виртембергских общин, дошел до смешения столь различных одно от другого понятий *союза* и *единства*. Союз! Да это то, с чем носится мир политический; это раздор, замазанный снаружи, это ложь договаривающихся между собою интересов, это обоюдное равнодушие в жизни и безверие в мнении; это, наконец, то, что Церкви неведомо, а царствию Божию чуждо. Союз между областными Церквями! Союз между христианами первых времен! Союз между апостолами! Сомневаюсь, что кто-нибудь мог произнести эти слова не содрогнувшись. Но, может быть, таково чувство у православного, а моим западным братьям оно будет чуждо. Как бы то ни было, мысль почтенного прелата заслуживает внимательного рассмотрения.

Скажу прежде всего, не боясь встретить противоречия со стороны читателя беспристрастного, что в деле верования всякий союз между различными исповеданиями, какими бы то ни было, есть не что иное, как определение или, по крайней мере, изыскание той *наименьшей доли* веры, к которой они относительно способны.* Таково первое условие, условие основное. Может ли быть названа христианскою эта исходная точка? — «Но ап. Павел осуждает споры о предметах не великой важности»**. Да, о предметах простого любопытства, о предметах обряда или устава. Но можно ли не шутя предположить, что ап. Павел допустил бы, например, раздачу Евхаристии двум лицам, из которых одно принимало бы ее как кусок белого хлеба и глоток вина, а другое — как самое тело и самую кровь Господа нашего Иисуса Христа, Того, перед Кем все колена преклоняются с любовию и страхом***? Или можно ли предположить, что ап. Павел допустил бы единство общения для таких людей, из которых один верил бы, что Бог открывает Себя взаимной любви служителей Христовых, т. е. закону нравственному, а дру-

гой верил бы, что познание Божественных предметов приурочено к клочку земли, называемому, может быть, Римом или как-нибудь иначе, все равно? Эти примеры, взятые наудачу, конечно, достаточно показывают, что союз различных исповеданий может основаться только на *наименьшем количестве* веры;* а если так, то мы знаем наперед, за кем останется последнее слово. Оно останется за тем, на кого в полноте своей силы работал Рим, когда разрывал единство исповедания, за тем, на кого Рим одряхлевший и реформаты, логически порожденные Римом, работают заодно и в настоящую минуту**.

Пожелания и мольбы, выражаемые доктором Капфом, заявляются не им одним, а многими протестантами нашего времени; мы встречаем их и у знаменитого Вине. Их порывания, их надежды устремляются в будущность: они мечтают об установлении (или, говоря языком англиканцев, о восстановлении) католичества[1], т. е. Церкви. Они чувствуют свою болезнь и надеются на исцеление. Во второй моей брошюре, говоря о Вине, я, кажется, доказал, что будущее, о котором он мечтал, невозможно, если оно не существует в настоящем и не существовало искони в прошедшем; но я хочу попытаться при настоящем удобном случае дать моему доказательству еще большую очевидность.

Предположим, что надежда протестантских учителей исполнилась, предположим, что их ученые и богословы различных обществ, объединившись между собою, успели, не говорю — образовать союз (это было бы недостойно истинных христиан), но найти в себе самих начало единства, общее исповедание веры, суженной до минимума. Спрашиваю: для кого, по совести, могло бы быть обязательно верование, установленное таким собранием? Несколько сотен съехавшихся ученых между собою согласны; но ведь тысячи отсутствующих ученых не разделяют их мнения. Где же Церковь? Образовалась новая секта — вот и все. А миллионы неученых, что с ними делать, что они такое? Презренная чернь? Стадо бессмысленное и безгласное? Раб в деле веры, бывший раб клира, а теперь раб ученого, — навеки осужденный сгибать голову то перед тиарою и митрою, то теперь перед докторскою шапкою. Замешательство увеличивается с каждым шагом, и бессмыслица доктрины усложняется бессмыслицею нравственною. О, книжники! последуйте моему совету: будьте откровенны и скажите невежественной черни, чтобы она погодила во что бы то ни было веровать, пока вы не согласитесь между собою в том, чему ей следует верить.

---

1 Des ächten und wahren Catholicismus <подлинного, истинного католичества (*нем.*). — *Ред.*>.

Но и самое собрание ученых, и те лица, из которых оно составится, будут ли обязаны (я разумею: обязаны по *совести*) держаться завтра сегодняшнего своего исповедания? Жажда сочувствия, нервическое возбуждение, которым сопровождаются этого рода торжественные собрания, умственное опьянение, в которое так часто погружают один другого люди, собранные вместе, — все это вместе может склонить к минутному соглашению; но по какому праву сегодняшний день будет обязателен для завтрашнего? Провозгласите ли вы его днем вдохновения, чтобы иметь основание заранее приковать всю вашу жизнь к решениям этого дня? Сделаете ли вы из него новую Пятидесятницу*? Попробуйте сделать, и вы все-таки ничего не выиграете, ибо сами себе не поверите, если даже решитесь это сказать.

Но идем дальше. Вера в человеке, взятом порознь (как индивидууме) и подверженном греху, всегда и непременно субъективна, а по тому самому всегда доступна сомнению: она сознает в самой себе возможность заблуждения. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью, и частию живою, неотъемлемою, ибо несомненно веришь только тому миру или, точнее сказать, знаешь только тот мир, к которому принадлежишь сам**. Этот мир не может заключаться ни в деятельности разобщенных между собою личностей, ни в их случайном согласии (мечта реформатов), ни в рабском отношении к чему-либо внешнему (безумие римлян): он заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальною объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность — Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь***. Грубый и ограниченный разум, ослепленный порочностью развращенной воли, не видит и не может видеть Бога. Он Богу внешен, как зло, которому он рабствует. Его *веренье* есть не более как логическое мнение и никогда не может стать верою, хотя нередко и присваивает себе ее название. Веренье превращается в веру и становится внутренним к Самому Богу**** только через святость, по благодати животворящего Духа, коего она дар. Итак, вера есть Дух Святой, налагающий печать свою на веренье. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды на все века апостольской Церкви, *собранной в святом единении любви и молитвы,* в великий день Пятидесятницы, и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости

апостольской Церкви, к которой он принадлежит как ее неразрывная часть[1].

Теперь спрашиваю: какою же печатью запечатлеет себя в чаемый день новой Пятидесятницы союз протестантских общин, эта единица, доселе только воображаемая, имеющая создаться людским, условным соглашением, а не творческою силою Божией? Печатью ли индивидуальной святости, как у дарбеитов, или печатью чудотворения, как у ирвингитов**? Считаю протестантов настолько христиански смиренными, что не могу заподозрить их в фарисействе первых и настолько христиански разумными, что не обвиню их в безумии других[2]. Нет! Новой Пятидесятницы не будет***, как не будет нового воплощения Сына Божия. Она не может повториться ни как союз, заключенный в один известный день и час (о чем теперь мечтают), ни как добыча долгого и терпеливого труда целого ряда поколений. Невозможность в обоих случаях одного свойства — строго логическая. Протестанты осуждены остаться протестантами.

Не это ли внутреннее убеждение в невозможности осуществления их заветной мечты, не это ли чувство неутомимой жажды придает произведениям протестантов нашего времени совершенно особый характер глубокого страдания и неподдельного отчаяния, прикрытого словами надежды? Словно как будто слышишь величавый и скорбно вдохновенный гимн, который воспевался в римском мире, спустя почти столетие по отделении его Церкви:

Hora novissima, tempora pessima sunt; vigilemus!
Ecce minaciter imminet Arbiter ille supremus,
Imminet, imminet, ut mala terminet, pia coronet, etc.
. . . .
Auferat aspera duraque pondera mentis onustae etc[3].

Бедные протестанты!

---

1 См. вторую брошюру. Всякий христианин — протестант в смысле искания истины; Церковь же кафолична, ибо обладает истиною*.

2 Впрочем, и дарбеисты, и ирвингиты провозглашают в мире реформатов необходимость печати объективной, т. е. необходимость Бога для человеческого верования. Я сказал в моей второй брошюре, что ирвингизм есть сомнение, жаждущее чуда. Ирвингит хочет относиться к самому себе, как апостол к иудеям и язычникам, т. е. быть в одно и то же время и апостолом, и новообращаемым. И Тирш, этот муж столь ученый, этот ум столь высокий, мог впасть в подобное заблуждение. Бедный человеческий разум!

3 Самые поздние настали часы, времена — самые худшие; будем бдительны! // Се грозно грядет Судия верховный, // Грядет, грядет, да покончит со злом, да венчает благочестие и т. д.…// *Сильные и тяжкие одолевают волнения отягощенный ум и т. д.* (*лат.*).

Сказав о сочинении доктора Капфа, я должен посвятить несколько заключений еще двум изданиям, вышедшим из того же лагеря и произведшим некоторое впечатление в Германии. Выражая собою два направления, совершенно не сходные с направлением Виртембергского учителя и, в то же время, прямо противоположные одно другому, издания эти представляют две крайности протестантской мысли: лжекатолицизм, опирающийся на произвольное предание, и начало свободы, доведенное до отрицания всякой доктрины. Это речь г. Сталя о веротерпимости* и разбор этой речи г. Бузеном в его «Знамениях времени» (Zeichen der Zeit) **. По предмету своему, они, очевидно, не относятся к области религии, ибо веротерпимость есть вопрос чисто гражданский, как правосудие, как свобода, как общественная благотворительность, как правда в международных отношениях и т. п. Поэтому я ограничусь исследованием религиозных соображений, приводимых авторами, людьми высоких достоинств и заслуженного авторитета.

«Наше учение, — говорит г. Сталь, — таково: Божественные дары благодати, обетованные душе человеческой, даются ей только в Церкви, но Церковь по отношении к человеку не есть учреждение для него внешнее; она, так сказать, слагается из единовременного взаимодействия благодати, вложенной Богом в Его заповеди, и благодати, сообщаемой Богом индивидуальной душе. Она есть сокровищница всех благословений Божиих и всех человеческих щедрот: она хранительница всех святынь, преемственно передаваемых поколениями от одного к другому, через все века. Поэтому-то она в самой себе содержит и познание слова Божия... и величественное богослужение, от времен апостольских и до нашего века созидаемое благочестивыми душами, и единство должностей и полномочий духовных... и, в особенности, таинства, в их законном употреблении и в их истинном смысле. Таковы учреждения и скрепы, которыми Бог, так сказать, обнес христианский мир... Общение христиан в ограде этих учреждений, а не вне ее, есть Церковь, таинственное тело Христово... Церковь, которая одна ведет к истине. Плод Царства Божия есть спасение душ, а почва, на которой этот плод произрастает и зреет, есть Церковь».

Хорошо, но где же этот христианский мир? (Ибо г. Сталь не все секты допускает в него.) Где эта Церковь? Ответ автора не представляет ничего определенного. Боязливо поблуждав в лабиринте соображений полусоциальных, полурелигиозных, он в заключении речи излагает, по-видимому, свое исповедание веры, и вот это исповедание во всей скудости его логики.

«Романизм имеет свое специальное предназначение в Цар-

стве Божием! Несмотря на мрак, в котором он пребывает по отношению к главному вопросу об оправдании... несмотря на прочие заблуждения, в которых мы виним его, он представляет возвышенную сторону исторического преемства и непрерывного прогресса от времен апостольских... Реформа Кальвина имеет также свое призвание в царстве Божием, наряду с призванием Лютера, к учению которого она служит как бы дополнением с нравственной стороны Церкви; ибо никто другой, а Кальвин, освятил общину и соорудил целый мир христианских заповедей и христианской жизни, истекающей из деятельной веры общины... Наконец, можем ли мы не признать особенного призвания Лютера? и проч.»

За этим следует восхваление, которого мы не станем выписывать. Легко угадать, что в нем заключается, так как автор сам лютеранин; скажем только, что г. Сталь прибавляет следующее: «Все эти исповедания получили свое призвание от Самого Бога». Но где же после этого Церковь, необходимость которой автор так решительно признал?

Искать ли ее в отвлеченном понятии, обнимающем все три исповедания? Церковь, *нечто живое и органическое,* состоит ли в отвлеченности? Церковь, *блюстительница истины*, состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых по крайней мере два суть заблуждения? Церковь, *сокровищница всех человеческих щедрот,* состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых одно в продолжении веков предавало и предает доныне два другие анафеме, а те отплачивают ему в продолжении веков ругательным прозвищем вавилонской блудницы? Церковь, *содержащая единство должностей и полномочий духовных,* состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых каждое отрицает духовные власти, правящие двумя другими? Церковь, *содержащая таинства в их законном употреблении и истинном смысле,* состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых одно смотрит на таинства двух других как на нелепость и идолослужение, а те, в свою очередь, не признают в нем ни одного таинства, кроме Крещения? Церковь, *заключающая в своих недрах разумение слова Божия,* состоит ли в сочетании трех исповеданий, из которых каждое думает о других, что они ничего в слове Божием не понимают? Очевидно, тема, поставленная в таких выражениях (а между тем это подлинные выражения автора), не имеет смысла и представляет только кучу явных, самообличающихся противоречий.

Разве предположить, что вся Церковь заключается в одном лютеранском обществе (к которому принадлежит г. Сталь), а что другие Церкви суть только более или менее еретические

заблуждения, заслуживающие внимания только по своему историческому значению?

Но из логических начал, поставляемых автором, само собою вытекает, что, по его мнению, во времена Лютера Церковь заключалась в исповедании римском. Следовательно, Лютер есть олицетворение индивидуального мнения, осуждающего Церковь собственною своею властью. Он человек, говорящий Церкви своего времени: «Ты не Церковь, а заблуждение и ересь». И г. Сталь (как лютеранин) должен повторить вслед за Лютером, что Церковь в XVI столетии не существовала, т. е. должен отвергнуть все, что он сейчас утверждал. Печальное заключение, уничтожающее все свои посылки!

Или мы скажем, что эта Церковь с давнего времени пребывала заключенною невидимо в исповедании римском, пребывала в явлении одиноких личностей, которые потом, по голосу Лютера, сгруппировались вокруг него и от него получили церковную жизнь и форму?

Но одинокие личности, постоянно подчиненные социальной и религиозной жизни римского исповедания, не представляют уже ни малейшего следа отличительных признаков Церкви, признаков, самим г. Сталем указанных.

Итак, во времена Лютера Церкви не было вовсе — этого опровергнуть нельзя, и, следовательно, все аргументы автора собственным их развитием обращаются в ничто.

Таково самоубийство лжекатолицизма или противулогического традиционализма в мире протестантском. Ему не хватило новой Пятидесятницы. Поэтому и не может он переступить пределов археологического и спорного знания, единственной его области. Пусть ученый протестант воображает себе, что он верует еще во что-нибудь; право на это мы у него оспоривать не станем, но для неученого все равно, Лютер ли, Кальвин ли, Цвинглий, Фокс или Иоанн Лейденский. Народ протестантский остается без всякого права на веру, а лютеранин все еще ведет речь о Церкви!

Понятно, что знаменитому Бунзену, критику г. Сталя, нетрудно было справиться с его учением, хотя он и взглянул на него с точки зрения, может быть, слишком исключительно местной и политической. Но успех покидает г. Бунзена, как только он обращает свои нападки на мир византийский, т. е. на Церковь*. Здесь логика ему изменяет. Он начинает с изучения обскурантизма и духа угнетения, дающих направление римскому миру, причем, однако, замечает, что это направление олицетворяется в правительствах и находится в противоречии с желаниями народов. Затем он старается отыскать такую же

6—5297

борьбу противоположных течений в Церкви. Если бы ученый автор «Знамений времени» серьезнее отнесся к этому сравнительному изучению, то он немедленно заметил бы характеристическое различие между двумя сравниваемыми им мирами. Какова бы ни была прошлая система русского правительства, я не стану ни защищать ее, ни нападать на нее. Я согласен допустить критику, которой подвергает ее автор, пусть даже критика идет далее и проникается еще большею горечью. Что ж из этого? Внутренняя политика Австрии в отношении к религиозным вопросам *сама по себе* при всей ее притеснительности (судить об ней не место) оставалась бы, во всяком случае, чисто австрийскою и не могла бы служить орудием против романизма; но дело в том, что эта политика всецело подсказывается ей независимым папством, требования которого отчасти даже умеряются австрийским министерством. Следовательно, в этом случае обвинение всею своею тяжестью падает на Рим и его учение. Между тем сам же Бунзен, переходя от картины русского обскурантизма, им начертанной, к православным странам, независимым от России, усматривает в них решительное стремление к просвещению и прогрессу, нисколько не затрудняемое религиею края. Что же общего у Церкви с хорошею или худою политическою системою, господствующею в одной из ее епархий? Логика и справедливость требовали оговорки в очистку Церкви, но этого г. Бунзен не заметил.

Он обвиняет Церковь в *цезаропапизме* (термин, довольно удачно придуманный для обозначения преобладания государства над религией).

Надеюсь, кто прочел мою первую брошюру, согласится, что такое обвинение лишено всякого основания. Оно не может не показаться, по меньшей мере, неожиданным в устах протестанта, и притом в эпоху, когда вопрос чисто догматического свойства в одной протестантской стране решен был Королевскою Комиссиею (дело горгамское в Англии*). Оно должно показаться, полагаю, несколько даже смешным в сочинении, добрая четверть которого посвящена восхвалению религиозной реформы, совершенной государственной властью в другой протестантской стране (Пруссии). И тени подобного вмешательства в дела веры, богослужения или общецерковного благочиния нельзя даже предположить у народов, соблюдающих веру апостольскую, кроме разве случая отпадения светской власти (какова бы ни была ее форма) в ересь; но в подобных случаях Церковь, хотя и с опасностью пострадать вещественно, умеет сохранять свою духовную свободу. Пусть же цезаропапизм ос-

тается при тех, кому он принадлежит по праву[1].

Впрочем, эта критика в сочинении г. Бунзена есть не более как отступление. Для гораздо важнее собственное его учение. Оно заслуживает рассмотрения.

Г. Бунзен не домогается, как г. Капф, союза, основанного на наименьшем количестве веры; он не уверяет, как г. Сталь, будто у него имеется наготове Церковь, давно построенная каким-нибудь ученым доктором XVI-го столетия. Он отправляется от настоящего положения и, не пускаясь в догматические исследования, ставит только одно начало: свободу совести. По его мнению, христиане должны собираться только в свободные, местные конгрегации*. Эти конгрегации будут обсуживать веру и нравственность своих членов, сами же не будут подчинены никакой высшей власти; ибо они будут *общиною*, а местная община на апостольском языке значит Церковь (так г. Бунзен понимает апостольский язык). Не будем останавливаться на вопросе: каким же образом апостол мог говорить об единой и единственной Церкви, если действительно в его время были в христианском мире только Церкви местные, не связанные общим единством? Не будем обращать внимания г. Бунзена на то (хотя это очень ясно), что принимать местные, географические очертания за основания общественного устройства в мире отличительно духовном — есть бессмыслица; не будем возражать ему указанием на нелогичность такой местной общины, которая, пользуясь правом суда над своими членами в делах веры и нравственности, представляла бы тип общественности и, в то же время, полное своею независимостью и разобщенностью с другими подобными обществами, пред-

1 Я доказал, что обвинения в цезаропапизме, взводимые на Церковь как римлянами, так и протестантами, несправедливы, и не думаю, чтобы люди добросовестные стали повторять их; тем не менее я нисколько не утверждаю, чтобы Церковь в русской области никогда не подвергалась в предметах второстепенной важности каким-либо посягательствам со стороны светской власти или, по крайней мере, не испытывала действий, имеющих вид посягательства (о чем мною было уже сказано в первой брошюре). Самое допущение такого вида есть уже проступок с нашей стороны, в котором мы должны себя винить; ибо все, что подает оружие против Церкви, хотя бы клевете, есть вина непростительная для народов, удостоившихся счастия принадлежать Церкви и неосторожно допускающих какое-либо затемнение ее чистоты. Если бы, однако, ученый Бунзен при его добросовестности посвятил несколько минут на серьезное изучение русской истории, то он увидел бы, что самая неблаговидность, в которой мы винимся, идет не от развития стихий чисто народных и не от влияния византийского: она явилась в то время, когда наши первобытные стихии окрасились элементом западным, и в особенности немецким. Не все было чистым благодеянием в приношениях западной мысли, и баланс, может быть, очень сомнителен. За всем тем, все это дело русской церковной области, а вовсе не Церкви.

ставляла бы прямо противоположный элемент противообщественного эгоизма. Мы удовольствуемся одним замечанием. Каким бы исповеданием веры или символом ни довольствовался г. Бунзен, не может же он, однако, надеяться, чтобы нашлась такая местность, где бы к этому символу примкнули все без исключения христиане. Мнения разделятся, и каждое мнение образует из себя независимую от других общину или, как он выражается, Церковь в смысле апостольском. В иной местности возникнут две или три Церкви, в другой пять, десять, а может быть, и гораздо более; и в каждой из этих Церквей будет своя вера, отличная от других вер; а все они, взятые вместе, составят апостольскую Церковь и даже будут, по словам г. Бунзена, точным изображением того, чем была Церковь во времена апостолов. Нельзя, однако, сказать, чтобы точь в точь такое понятие слагалось в уме при чтении апостольских посланий; ни одно из них (сколько мне известно) не носит надписания вроде следующих: десяти римским Церквам, или: трем Церквам ефесским.

Впрочем, ученый автор рассматриваемого сочинения, предвидя, вероятно, это затруднение и желая по возможности облегчить единство, предполагает символ веры, до того сокращенный и доведенный до размеров столь скудных, что действительно протестантскому миру трудно бы было на нем не помириться (если этот мир, как заставляют думать некоторые признаки, точно занят теперь изысканием минимума веры). В широкие врата своей Церкви г. Бунзен пропускает и анабаптистов, и индепендентов*, даже унариев, или антитринитариев, которых оно любезно переименовывает в антиафанасианцев (должно быть, для того, чтобы избегнуть более верного, но зато и более грубого названия антихристиан). Казалось бы, и этого довольно. Но нет! чтобы беспрепятственнее достигнуть цели и доказать, до какой степени он податлив в деле веры, г. Бунзен идет гораздо дальше. В письме от 26 августа он припоминает, что в этот день родился некогда знаменитый гений, и восклицает по этому случаю: «Поистине, память мученика празднуем мы в этот день! В самом деле, вступить в жизнь, не значит ли принять страдание?» Иными словами, все люди мученики, не исключая Нерона и Гелиогабала. Автор продолжает: «Не такова ли в особенности жизнь для того, кому предназначено быть исповедником — прекрасное наименование, которым христианство первых веков отличало своих героев! Да, он был исповедник и более чем исповедник! Он был пророк и апостол!» Мученик, о котором идет речь, был Гете, тот самый, который умер, окруженный ласками великогерцогского двора, увенчанный всеми дарами литературной славы, украшенный всеми

знаками гражданского отличия! Этот исповедник (этим именем называли христиане одних страдальцев за веру) был Гете, автор «Вертера», «Родства по выбору», «Коринфской невесты» и «Римских элегий»! Этот апостол был Гете — он, который во всю свою жизнь не проронил ни одного слова, в котором была бы слышна вера; он, который до того чуждался религии, что даже не чувствовал нужды отрицать ее. Оспоривать доктрину г. Бунзена мне и на мысль не приходит — это разумеется само собою; но вот к какому заключению придет непременно всякий серьезный читатель: если человек столь ученый, столь благочестивый и умный, мог утонуть в подобной пучине нелепостей, значит его втолкнуло в нее самое дело, им защищаемое. И действительно, в лице г. Бунзена мы видим перед собою самоубийство протестантства в его притязаниях на свободу, подобно тому как в лице г. Сталя видели самоубийство протестантства в его притязаниях на незаконный традиционизм[1].

Каково бы ни было, однако, значение мнений личных, оно не может равняться по важности с проявлениями мыслей общественных. Прошедший год** ознаменовался одним из самых замечательных проявлений этого рода, едва ли не единственным в истории религий. Целое и довольно значительное религиозное общество, присвоивающее себе титул Церкви, общество всех протестантов Гессенского курфиршества, в ответ на вопрос, к какому оно принадлежит исповеданию, объявило публично, что оно об этом ничего не знает и потеряло всякую память***. Марбургский университет, может быть, приведенный такою откровенностью в некоторый соблазн, попытался было ответить на заданный вопрос; но *Гессенская Церковь* возобновила свое объявление: она отвергла с полным на то основанием право, которое присвоивал себе университет, знать больше, чем сама Церковь Гессенская об ее религиозном исповедании, и заключила окончательно, что вопрос в настоящее время неразрешим, но выразила при этом надежду, что ученые и исторические изыскания со временем, может быть, приведут к удовлетворительному его разрешению. Все это было бы невероятно, если бы не было вполне истинно. Беззастенчивость и

---

1 Поводом к упомянутой выше апофеозе Гете послужил г-ну Бунзену проект оратории, составленной самим Гете для одного немецкого музыканта. Этот проект озаглавлен был так: «Христос в истории человеческой» и сопровождался объяснением, тон которого столько же противен религии, сколько смысл его противен философии. Гете высматривал в Моисеевом законе необходимость; он не видел, что закон есть *свободное послушание*, подобно тому, как христианская свобода есть *свободное согласие. Бог есть свобода** *для всех чистых существ. Он есть закон для человека невозрожденного; Он есть необходимость только для демонов.*

наивность признания, простодушное самоуслаждение этого уголка ученой Германии при мысли о том, что религия его сделается в кругу ученых такою же темою для исследований, как египетские иероглифы, — все это повергает в изумление; но изумление мгновенно переходит в глубокую скорбь, как только подумаешь, что целое народонаселение, называющее себя христианским, высказывает надежду, что *ученые когда-нибудь поведают ему, какого исповедания оно обязано держаться, и тем самым подразумевательно объявляет, что в действительности оно и не исповедует никакой веры.* Для него религия отошла в разряд вещей умерших, и, странно, никакого чувства скорби не пробудилось в сердцах этого населения, утратившего самое начало духовной жизни.

В первой моей брошюре я советовал протестантским учителям сказать без обидняков народам: «Вы тогда только приобретете право на религию, когда сделаетесь такими же богословами, каковы мы. В ожидании этого пробивайтесь как-нибудь без религии». Этот совет, подсказанный беспристрастною логикою, имел вид иронии; но протестантство позаботилось оправдать меня устами Кургессенской Церкви.

Итак, явная ложь в римской среде и признанное отсутствие истины в Реформе, вот все, что находим мы вне Церкви. Неверие может сложить руки: Рим и Германия работают на него с равным усердием.

При сравнительно большей искренности и глубине религиозного настроения Англия составляет, по-видимому, исключение в общем движении западных исповеданий; и однако, отдавая ей полную справедливость, я нахожу ненужным говорить об ней. Поколику Англия придерживается романизма или диссидентства, она плывет за течением мысли континентальной; поколику она замыкается в англиканстве, она лишена всякой основы, стоящей серьезного исследования. Англиканство есть такая же бессмыслица в реформатском мире, как галликанство в мире римском. Галликанство умерло, англиканству не долго жить. Не представляя собою ничего, кроме случайного набора условных начал, не соединенных взаимно никакою внутреннею связью, оно употребляется узкой насыпи, воздвигнутой из песка, насыпи, разбиваемой могущественными волнами двух враждебных океанов и постепенно обваливающейся с двух сторон то в романизм, то в диссиденство. В лице своих неболее замечательных представителей англиканство осудило уже римский раскол во всех его отличительных догматах (в главенстве папы и в прибавлении к символу слов «и Сына», которое немецкие ученые, в том числе Бунзен, также называют явным повреждением символа); англиканство не в состоянии

объяснить, и действительно доселе не объяснило, почему оно не хочет быть православным. Оно стоит в Церкви по всем своим началам (разумею начала существенные и характеристические); оно вне Церкви по своему историческому провинциализму. Этот провинциализм придает ему вид лжепротестантский, отнимает у него всякое Предание, всякую логическую основу, и, несмотря на то, англиканство не хочет разделаться с своим провинциализмом, частию по народной гордости, частию вследствие свойственного Англии уважения к совершившемуся факту. Англиканство есть и самое чистое и самое противулогическое из всех западных исповеданий; всецело вросшее в Церковь, всеми своими поистине религиозными корнями, оно в то же время представляет собою самую резкую противуположность самой идее Церкви, ибо оно не есть ни Предание, ни доктрина, а простое национальное установление (an establishment), т. е. дело рук человеческих, признанное за таковое. Оно осуждено и вымирает[1].

Мы перешли низменную и туманную область ереси**. Постараемся подняться на тихие и ясные высоты, откуда Церковь созерцает истину в ее Божественной гармонии. Здесь нет уже внутренних противоречий в учении, нет заблуждений, осуждающих себя собственным развитием; здесь мы не будем уже чувствовать колеблющейся под ногами почвы и не увидим блуждающих огней индивидуальной мысли, бросающих обманчивый полусвет среди общего мрака. Здесь мы утвердимся стопами на незыблемом камне*** и озаримся светом безоблачного дня****: ибо здесь Царство Господне.

Бог, вечное начало всего сущего, открыл Себя Своим разумным тварям, прежде всего как беспредельное могущество и бесконечная мудрость. В последствии времени в Сыне Челове-

1 Ни одна страна не выказывала такого желания сблизиться с Церковью, как Англия, и в эти последние времена на наших глазах один из достойнейших ее сынов, Вильям Пальмер, с жаром трудился для восстановления древнего единства. Хотя впоследствии он и впал в римское заблуждение, но смеем надеяться, что ошибка его будет ему прощена за вынесенную им долгую и скорбную борьбу.Что же касается до тех лиц (как бы высоко ни стояли они), которые затворили перед ним врата Церкви и были поводом к его отпадению, то мы можем сказать об них только одно: молим Бога, чтобы Он судил их по Своей милости, ибо вина их тяжела. Эта душа столь чистая, столь искренно жаждущая истины, брошенная теперь в самое средоточие лжи постоянной и преднамеренной, не должна ожидать себе покоя на земле, доколе не обратится снова, чего, впрочем, и предвидеть нельзя. Бедный Пальмер! Если эти строки попадутся ему на глаза, я желал бы, чтоб он узнал, что его падение опечалило не одно дружественное сердце, и что страдания, предшествовавшие падению, уже исторгли много горьких слез из очей, которые теперь смертию сомкнуты навеки*.

ческом, Иисусе Праведном, Спасителе нашем, Бог тем же тварям открыл Себя как единственное нравственное существо, и существа, нравственным чувством своим познавшие Его бесконечную любовь, славят Его и славят в Нем Отца щедрот*, во веки веков.

Но это еще только откровение историческое. Дух, который от Бога и который есть Бог, не отказал верным в откровении более полном**. Устами Церкви Он назвал Сына «Агнцем, заколенным от сложения мира»***, и тайна Божия открылась в бесконечной ее глубине. Человек живет постоянно в настоящем (ибо *настоящим* он называет самую жизнь свою), и, однако, это настоящее для человека есть только переход от того, что было будущим, к тому, что станет прошедшим. Оно не имеет реального бытия во времени; настоящее, лишь только мы собираемся назвать его, уже перестало быть, прежде чем мы успели его назвать. Иначе у Бога. Для Него все, что мы разумеем прошедшим или будущим, слито в настоящем, в неизменном тождестве Его вечности. Откровение Сына человеческого, явившееся на подвижной поверхности веков, есть тоже предвечная мысль Божия; и таким образом, мы познаем, что Бог не только чужд злу, но есть *от века победитель зла мыслью -Христом*****.

Нравственная свобода — существенное свойство конечного разума. Эта свобода есть свобода выбора между любовью к Богу и эгоизмом, иными словами: между правдою и грехом; этим выбором определяется окончательно отношение конечного разума к его вечному источнику, то есть к Богу. Но весь мир конечных умов, вся тварь состоит во грехе, либо делом, как согрешившая, либо возможностью греха, как предохраненная от него только отсутствием искушения и благодатью Божиею*****. В очах Божиих нет ни единого существа чистого, ни единого, состоящего вне греха, ни единого, обладающего праведностью, ему самому присущею в силу собственной его свободы. Вся тварь сама в себе носит свой приговор: вся она отлучена от Бога; вся она Ему непримирима******. Таков закон, закон строгий, непреклонный, неумолимый; закон, которому Ветхий Завет служил только символом, как объясняет это нам Дух Святой устами апостола (ибо он говорит не об одном обрядовом законе) *******. Тварь не может быть воссоединена с Творцом, как грех не может быть соединен с совершенством. Итак, тварь обречена бедствию: *таков закон правды;* но правды закона еще не видно. В самом деле, Бог, существо бесконечное, не может быть мерилом для существа ограниченного, с другой стороны, так как конечный разум весь во грехе, то грех становится в отношении к нему реальною

необходимостью, а правда остается уже не более как отвлеченною возможностью, не имеющею реальной основы. Но бесконечное существо, в котором ничто не абстрактно, а все есть реальность, становится во Христе существом ограниченным; и Христос, явясь во времени, но будучи вечною мыслью Отца, Христос-человек, подобный нам человек, заключенный в немощи, в неведение, в страдание и в искушение, вновь является во всем совершенстве Божественной правды единою силою Своей человеческой воли[1]*. Итак, Христос от вечности есть единое праведное осуждение греха. Христос один есть мера всей твари; оттого Ему отдан Верховный Суд, как поведал нам Дух Божий**.

Но Христос есть не только правда вечного Отца; Он есть еще бесконечная любовь Отца. А по тому самому Он есть не только осуждение греха, но Он же есть спасение, единственно возможное для грешника. Существо Божие не может принять греха, потому что грех сам по себе есть произвольное удаление от Бога; он есть эгоизм твари, предпочитающей себя Богу. Но любовь Христова не оставляет твари. Он не хочет разлучаться с нею; Он соединяется с нею единением внутренним и совершенным; Он принимает тяжесть греха, которому Он есть осуждение. С тварью и для нее Он действительно становится согрешившим***, ибо Он может им быть как существо ограниченное. Чье око измерит эту бездну унижения и страданий? Кто поймет ужас борения, слезы и пот кровавый? Кто найдет в себе сколько-нибудь чувства любви, способной ответить на эту бесконечную любовь? Христос не есть уже существо по преимуществу чистое и совершенное. Он соединился со всякою тварью, не отталкивающею Его; Он принял на Себя всякий грех, каков бы он ни был; Он состоит под тяжестью гнева Божия, под тяжестью осуждения, явленная справедливость которого есть Он Сам; Он несет приговор, которому подверг Себя; этот приговор — смерть. Но тем самым совершена и победа. Грех (который есть эгоизм твари), принятый свободно любовью, внезапно преобразился: он стал совершенством жертвы и, так сказать, венцом Божественного совершенства****. С другой стороны, тем же самым действием, которым Христос через соединение Свое с тварью несовершенною или виновною становился ответственным в грехе, становится и грешник участником в совершенстве своего Спасителя. По этому самому, всякое существо, не отметающее Христа, при-

1 Этим объясняется значение вопроса о монофелизме. Эта ересь, сама того не зная, обращала правду Божию в ничто.

миряется с Богом; всякий грех обращается в правду*, всякий грешник становится сыном Божиим: ибо Христос, вследствие Своего соединения с тварью, соединения не отвлеченного, а реального, для одних есть оправдание их несовершенства, хотя и непроявленного (то есть отсутствие в них сопребывающей правды), а для других Он искупление их обнаружившегося греха. Этот Христос, пришедший во времени, но вечно соприсущий Богу, сияет в вечности, в самой сущности Отца, Которого Он мысль и откровение.

Итак, Христос есть вечная победа Бога над злом; Он есть единственное осуждение греха от вечности и вечное спасение всякого грешника, Его не отметающего. Все нравственные отношения между Богом и Его тварью очевидно путаются, превращаются в гадания, делаются невозможными вне Христа, Иисуса Праведного, Того, Кто есть возлюбленный Сын Отца щедрот.

Где же юридические заслуги, выдуманные Римом, когда вне Христа все грех и когда все претворяется в правду о Христе? Где фатализм кальвиниста, когда единственное осуждение греха и единственное спасение грешника есть именно свобода человеческая во Христе? Где, наконец, слепая мудрость унитария, мечтающего, что можно иметь Бога и обходиться без Христа? (Увы, если бы даже это было возможно, то как же этого желать?) Око сынов Церкви, просвещенное лучами апостольского Предания, обнимает с вершины святой горы горизонт без конца и на область заблуждения и мрака, где бродит наудачу ересь, может бросать не иные взоры, как только взоры скорбного сожаления[1].

Таковы дивные тайны, которые благоволил открыть нам Дух Божий. Он дал нам разуметь, что правда Отца проявилась в свободном совершенстве Его возлюбленного Сына, Иисуса Праведного, воплощенного вечного Слова, и что бесконечная любовь Отца проявилась в свободной любви Агнца Божия, принявшего заклание за Своих братьев. Все есть дело свободы:

---

1 Если память мне не изменяет, знаменитый Молер сказал в одном месте своих сочинений: «Es kommt wohl eine Zeit, wo die Menschheit es verstehen wird, dass man weder eine gottlose Welt, noch einen Christlosen Gott sich denken kann» (Придет время, когда человечество поймет, что одинаково немыслим мир без Бога, и Бог без Христа**). Эта высокая мысль, которая на Западе могла быть провидена только высокою личностью, в минуту особенного вдохновения, обнаруживается во всей ясности своей логической последовательности каждому сыну Церкви. Прибавлю здесь, что чистый кальвинизм не может не впасть в монофелизм***. Каждый серьезный мыслитель придет к этому заключению сам собою.

правда Христова, нас осуждающая, и любовь Христова, спасающая нас тем реальным и неизглаголанным единением, к которому Он нас допускает, все есть дело правды; ибо правда (судебная) есть не иное что, как проявленный закон логики; и здесь — ничто не исчезло бесследно. Грех не прощен, не разрешен и не упразднен, что было бы противно законам разума, но он преобразился в совершенство совершенным единением человека с своим Спасителем. Такова тайна Божия. Но в какую форму облеклось ее откровение на земле? В темную жизнь бедного еврея, окончившуюся позорною, крестною казнью. Чей же глаз проникнет сквозь этот густой покров унижений и бедствий? Кому дано будет выразуметь то, чего не могли бы угадать и небесные силы?

Тайна нравственной свободы во Христе* и единения Спасителя с разумною тварью могла быть достойным образом открыта только свободе человеческого разума и единству взаимной любви, завершенной и увенчанной Духом Божиим в великий день Пятидесятницы, когда возжглись огненные языки на главах учеников, соединившихся в уповании, в молитве и в поклонении. В самом деле вера, испытующая тайны Божии, не есть веренье, а ведение; но ведение не похожее на познание наше о внешнем мире. Она есть познание внутреннее, подобное тому, какое имеем мы о явлениях нашей умственной жизни. Она есть дар благодати Божией, она знаменует присутствие Духа истины в нас самих. Но единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан. Здесь человек опирается уже не на свои силы, точнее — не на свою немощь; он доверяет не себе лично, а возлагает все свое упование на святость любвеобильной связи, соединяющей его с братьями; и такое упование не может обмануть его, ибо связь эта есть Сам Христос**, созидающий величие всех из смирения каждого. Так в Антиохии сам передовой вождь святой дружины учеников впал в заблуждение, грозившее опасностью всей будущности христианской свободы, и восстал не иначе как смиренным послушанием голосу новообращенного. (Увы! те, которые выдают себя за его преемников, не умеют даже понять, чем он был велик.) Этот пример научает нас понимать отношение каждого из апостолов к Церкви апостолов, следовательно, и отношение каждого верующего к Церкви всех последующих веков; тайна Церкви пред нами разоблачается, и мы дерзаем, не опасаясь впасть в богохульство, назвать ее телом Самого Христа, Богочеловека, Спасителя

нашего. Это, конечно, не значит, чтоб мы имели безумие считать самих себя в нашем личном бытии за воплощения Божества*. И действительно, не численностью верующих и не видимым их собранием образуется Церковь, но самой связью, объединяющей их**.

Церковь есть откровение Святого Духа, даруемое взаимной любви христиан, той любви, которая возводит их к Отцу через Его воплощенное Слово, Господа нашего Иисуса. Божественное назначение Церкви состоит не только в том, чтобы спасать души и совершенствовать личные бытия: оно состоит еще и в том, чтобы блюсти истину откровенных тайн в чистоте, неприкосновенности и полноте через все поколения, как свет, как мерило, как суд***. Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой Церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию. Напротив, слова Духа Божия в Послании Св. Павла к Римлянам и в повествовании об обращении сотника **** дозволяют нам питать сладкую надежду за всех наших братьев, каковы бы ни были заблуждения их учений. Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен; но в этом случае, подразумевается не историческое откровение Христа, как поведал Сам Господь[1]. Христос есть не только факт, Он есть закон, Он осуществившаяся идея; а потому иной, по определениям промысла никогда не слыхавший о святом, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не имеет счастья благословлять Его Божественное имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания любви? Не единственному ли Учителю, явившему в Себе совершенство любви и самоотвержения, подражает тот, кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев? Кто признает святость нравственного закона и, в смирении сердца, признает и свое крайнее недостоинство перед идеалом святости, тот не воздвиг ли в душе своей алтарь Тому Праведнику, перед Которым преклоняется воинство умов небесных? Ему не достает только знания; но Он любит Того, Кого не знает подобно самарянам******, которые поклонялись Богу, не ведая Его. Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем? Ибо

1 Противопоставлением греха против Сына человеческого греху против Духа Святого*****.

правда, сострадание, сердоболие, любовь, самоотвержение, наконец все поистине человечное, все великое и прекрасное, все, что достойно почтения, подражания, благоговения, все это не различные ли формы одного имени нашего Спасителя? Другие слышали проповедь Его закона, но Он был представлен им в ложном свете, и они не могли отделить истины от примеси заблуждений, в которой она пред ними являлась, не смогли опознать ее, хотя сами принадлежали этой самой истине всеми своими желаниями и стремлениями*. Наконец все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений (большею частью наследственные) своими помыслами, своим словом, своими делами, всею своею жизнью чувствуют Того, Кто умер за своих преступных братьев? Все они, от идолопоклонника до сектатора, более или менее погружены во тьме; но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света, доходящего до них различными путями. Конечно, слабы, недостаточны эти лучи и каждую минуту могут угаснуть во мраке сомнения; но все они идут от Бога и от Христа, и средоточие у них одно: в солнце истины, которое светит для Церкви.

Из этой-то вверенной Церкви, неисчерпаемой сокровищницы внутреннего познания или веры, приемлют свое начало те остатки откровения, которые еще сохраняются в отпавших от Церкви сектах. Не другое что, как славная борьба Церкви с Ариевым заблуждением — дала этим сектам познание о том, что в мире разумном ничто не может быть Богу подобно в совершенстве нравственном (ибо таково нравственное начало, заключенное в догматическом исповедании). Не другое что, как борьба против Нестория и Евтихия утверждением того начала, что Бог и человек настолько подобны, что Бог мог соделаться человеком — наложила и на человека обязанность не довольствоваться для самого себя никаким приблизительным совершенством, а непрестанно и всею силою стремиться к совершенству безусловному. Не другое что, как борьба против монофелизма — объявила правду Божию и в лице Христа дала силу правам человеческой свободы. Я здесь указываю на одну лишь нравственную сторону догмата; ибо эта именно сторона создала всю умственную и общественную жизнь народов, называющих себя христианскими. Не другой кто, как Церковь, на втором Никейском соборе установила свободу в выборе форм богопочитания и обряда. Она же в наше время подкопала самое основание всех настоящих и будущих рационалистических ересей, поведав правду правящего ею нравственного закона и заявив устами восточных патриархов, что истина дается

только взаимной любви. Обращаюсь наконец к примерам низшего разряда. Если в эту минуту я мог позволить себе раскрыть вечное сияние воплощенного Слова; если мне удалось показать, что вне воплощения, вне Богочеловека, вне нравственного отношения между Творцом и тварью, как осуждение, так и спасение теряют всякую действительность и становятся невозможными, если я мог изложить в логической последовательности то, чего мудрецы Запада не могли сказать и чему не решатся противоречить: то этим правом, этою силою, этою властью, обязан я только счастью быть сыном Церкви, а вовсе не какой-либо личной моей силе. Говорю это смело и не без гордости, ибо неприлично относиться смиренно к тому, что дает Церковь.

Сознав величие Церкви и собственное свое ничтожество, христианин не может не чувствовать, сколь не достоин он того высокого предназначения и той славы, к которым он призывается. Это глубокое и искреннее ощущение собственного недостоинства, этот строгий и праведный суд, произносимый над самим собою, вынуждают его исключить себя мысленно из Божественной среды, к которой он желал бы, но не дерзает себя причислить. Братьям своим объявляет он свою вину и осуждение, которому он сам себя подвергает; а они сердобольною и снисходительною рукою снова отворяют перед ним двери, которых он не посмел бы отворить сам: ибо осудить себя он может, но разрешить себя не имеет права. Таково таинство Покаяния*, не без основания называли его возобновлением Крещения, не потому, конечно, чтобы крещение повторялось, а потому, что как в крещении человек не самопроизвольно вступает в общение с избранными и со Христом, так и в таинстве Покаяния человек, мысленно исключающий себя из Церкви**, не считает себя вправе войти в нее снова, иначе как по приговору своих братьев. Искренность его самоосуждения, а не что-либо другое, придает в этом случае приговору, которому он подчиняется, силу действительного разрешения. Тут нет обвинителя со стороны, нет внешней власти, ни суда извне. Обвиняет себя сам человек, сам себя осуждает, а оправдывает его Церковь. Она снимает с него тяжесть осуждения, им произнесенного, и принимает его опять в свое лоно. Это таинство, худо понятое латинянами, естественно, было отвергнуто реформатами, которым вообще решительно не далась тайна земной или исторической Церкви. Таинство смешали с предписаниями или дисциплинарными правилами, которые могут к нему присоединяться, но не составляют его существенной принадлежности. На него стали смотреть как на проявление иск-

лючительной привилегии иерархии, тогда как оно прямо вытекает из живого единства, связующего в одно целое всех членов Церкви, единства, которому пастыри Церкви служат лишь видимым выражением.

Если Покаяние, поколику оно проявляется в форме таинства (т. е. через посредничество общины верных), обусловливается с одной стороны личным смирением каждого христианина, с другой — органическим его единением с братьями; если поэтому оно необходимо в церковной жизни, и если каждый сын Церкви, как бы высоко поставлен он ни был (ибо все в этом случае подчиняются одному закону, священник и епископ наравне с мирянином), естественно ощущает потребность прибегать к покаянию в течение всей своей жизни; то не гораздо ли еще естественнее прибегать к нему в то время, когда человек готовится приступить к важнейшему из всех деяний в жизни — к тому, в котором духовное единство Церкви получает на земле свой небесный венец? Я говорю об Евхаристии*. Если когда-нибудь христианин сознает свое крайнее недостоинство, нравственное величие своего Божественного Спасителя и славные преимущества дарованные Церкви; если когда-нибудь исполненный священного страха он чувствует всю справедливость осуждения и всю невозможность избегнуть его иначе как через соединение с Сыном Человеческим, Которого тело есть Церковь; если чувствует он необходимость исключить себя из этой Церкви собственным над собою приговором и снова быть принятым в нее сердобольною любовью своих братьев и своей общины: то, конечно, все эти чувства должны зарождаться в нем с особенною, неодолимою силою в ту страшную минуту, когда благодать Божия призывает его соединиться со Христом не только мысленно, но и вещественно, не только разумом, но и телом, предназначенным быть проявлением мысли. Ибо Евхаристия, как я сказал, есть реальное соединение души с душою и тела с телом, да и весь мир избранных, по тесному их соединению со Христом, есть уже не иное что, как тело Христово, как это поведано Дамаскином в его вдохновенной песни, повторяемой священником после причастия[1].

Не единение тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общежития, в проявлениях этого принципа, в учении, всею общиною исповедуемом, в общепризнанных и общепринятых таинствах, в

---

1 О, Пасха велия и священнейшая Христе! О мудросте и Слове Божий и сило! Подавай нам истее Тебе причащатися в невечернем дни Царствия Твоего.

обрядах, наконец: ибо обряды суть не иное что, как выражение отношений общины к исповедуемому ею догмату. Церковь в ее земном призвании в то же время видима и невидима. На деле она есть общество избранных Божиих, одно тело и одна душа; в этом смысле она Церковь невидимая. Но в то же время безотносительно к внутренней, индивидуальной жизни ее членов она есть общество людей, признающих принцип христианской жизни и подчиняющихся ему, по крайней мере с виду. Христианин не судит своих братьев; община судит их снисходительно, подчас, может быть, даже слишком снисходительно (следствие человеческой немощи); она не испытует сердец* и не отказывает в своем общении раскаянию, хотя бы только наружному; но не так поступает она с братьями, отметающими или отрицающими самый принцип, на котором зиждется единство. В этих случаях она не судит отступников, но удаляется от них. Человеческая связь остается нетронутою; но рушится для отпавших таинственная связь между ними и Церковью; она упраздняется видимым действием их собственной воли, и тогда отнимается у них особая благодать, этою связью обусловленная. Таково правило Церкви видимой. Она существует только поколику подчиняется Церкви невидимой и, так сказать, соглашается служить ее проявлением. С другой стороны, невидимая Церковь, по самой природе своей, очевидно не может признать за свое проявление такое общество, которое не хотело бы подчиниться самому принципу христианского общения. Этот принцип, как я сказал, есть начало взаимной любви в Иисусе Христе, приносящее с собою свои плоды: освящение и познание Божественных тайн, иначе — веру. Пока начало существует и признается всеми, существует и видимая Церковь, даже при общем невежестве о внешних вещах, несмотря даже на личный разврат и на грубость гражданских и политических отношений, созданных историческою судьбою народа** (ибо все это не подлежит суждению Церкви невидимой). Но когда самое начало отвергается, тогда, что было видимою Церковью, перестает существовать в этом смысле, а Церковь невидимая поставляется в необходимость обнаружить себя и сделаться видимою посредством протеста. Поэтому не может быть ничего бессмысленнее предположения, что Церковь невидимая (то есть Церковь, лишенная всякого проявления) могла будто бы в продолжение веков пребывать рассеянною в среде религиозного общества, исповедующего ложные учения, ложные догматы и отправляющего обряды, недостойные христианства. Что же бы это была за невидимая Церковь, когда бы общение ее членов между собою совершалось не иначе, как в

поврежденных таинствах? Что же бы это была за невидимая Церковь, члены которой не имели бы ни познания истины, ни мужества исповедания истины? Предположить ли в них незнание истины? Но тогда где благодать веры? А если обладали истиною, то где обязательное мужество исповедания? Как бы могли невежды в вере быть Церковью апостолов? Или: что мешало трусам предпочесть смерть исповеданию сознанного заблуждения? Такова невидимая Церковь тех из реформатов, которые хотят непременно удержать Церковь как идею.

Сознание несостоятельности этой доктрины поневоле вынуждает англиканцев и многих из лютеран, разделяющих воззрение г. Сталя, признать, что латинство было Церковью в полном смысле этого слова до самого того времени, когда его злоупотребления вызвали Реформу, или отложение. Но таковые впадают в противоречие еще более очевидное, чем прочие. Им приходится признать или оправдать все то, что они же с полным основанием постоянно осуждали и осуждают. Приходится допустить за целый ряд веков назад учение о папском главенстве, которое, как известно, никогда так смело не предъявлялось и так всенародно не признавалось, как при ближайших преемниках Григория VII; приходится помириться с учением о чистилище, которое представители всего Запада хотели навязать Церкви на флорентийских совещаниях с правом лишать мирян крови Спасителя; наконец, и тем паче, приходится допустить приложение к Никейскому символу, хотя большая часть серьезных ученых называют его искажением в догмате по существу и хотя все ученые признают его делом схизматическим по способу его введения. Таким образом, англиканцам и лютеранам, в том крайне фальшивом положении, в которое они поставлены, предстоит неизбежно или впасть опять в мечту о невидимой Церкви, или же разжаловать основателей своих исповеданий в ересиархов. Мы же не назовем их этим именем и отнесемся справедливее к могучему уму и благородному характеру Лютера, равно как и к первым проповедникам англиканства. Сбитые, к их несчастью, с прямого пути, рожденные в мире заблуждений и погруженные в них, они употребили много тщетных усилий, стараясь выбиться из потемок и вернуть папскую ересть к первоначальной истине. Но человеку не дано воссоздать Церковь апостолов; он может только присоединиться к ней. Гордость Запада помешала ему обратиться к Востоку и, кончилось тем, что царство папской ереси, то есть римского протестантства, распалось надвое: в нем образовалась новая форма заблуждения, образовался новый вид протестантства.

Церковь, органическое единство Церкви — все это такие положения, которых Реформа, не осуждая самой себя, отстаивать не может. Оттого большинство протестантов решилось уже обойтись без них; но тем самым, как я уже сказал, они отнимают у себя Св. Писание, обрекая себя на безвыходное кружение в безграничной области субъективного произвола. Выходит, по их понятиям, что *тайна единства* Творца с тварью через Христа была бы *вверена раздору*. Таков принцип протестантства, какими бы историческими и диалектическими изворотами ни старались от него ускользнуть. Он опровергается сам собою.

Сами протестанты начинают это понимать, и, конечно, в их умственном развитии это важный шаг вперед. Неизбежное заключение, к которому должна прийти Реформа, яснеет в их глазах по мере того, как сами они углубляются в изучение религиозных вопросов. Понятно, что оно не укрылось от могучего мыслителя и добросовестного ученого, каков г. Бунзен. Но вывод отрицательный сам по себе приводит только к безверию: чтобы спастись от него, нужна положительная основа. В последнем своем сочинении «Бог в истории» (Gott in der Geschichte) Бунзен ставит начало столько же истинное, сколько богатое выводами*. «Библия существовала прежде, чем была написана». Если так, то это Предание. «Библия (т. е. Св. Писание) немыслима без общины (т. е. без Церкви), и община немыслима без Библии». «Писание есть писание Церкви, Церковь есть община Писания». Такое начало, выраженное в столь строгой, точной, поистине христианской форме, совершенно ново в протестантском мире, и нельзя не признать, что оно родилось от ближайшего ознакомления с учением Церкви и теми объяснениями, которые даны о нем церковными писателями в наше время. Бунзен, равно как и все принимающие это основное положение, близки к Царству Божию**, и нам позволительно думать, что луч света, добытый ими в последнее время, дан им в награду за серьезность и честную последовательность мысли, проявленную ими даже в заблуждениях. Дай Бог, чтобы наука, оставаясь верною самой себе, восторжествовала наконец над человеческою гордостью и покорилась Божественной истине, которой бы она не в состоянии была открыть, но для которой могла уготовать пути опровержением ложных учений[1]. Как скоро начало поставлено, вывод из него легок и

1 В этом же смысле и Св. Климент Александрийский говорил: «Философия воспитала еллинов ко Христу, как закон воспитал евреев». Эта мысль дошла к нему от его учителя***, который сам был ученик апостолов.

неотразим. Библия не есть книга написанная, ибо то, что написано, есть только видимая оболочка Библии*; Библия есть книга мыслимая, книга как разумеваемое начало. Книга эта есть мысль общины, ее внутренняя вера. Поэтому там уже нет Библии, где вследствие искажения учения не стало общины или Церкви, хотя и остается вещественная сторона Библии, т. е. книга как книга; ибо, согласно правилу, которое Св. Григорий высказал применительно к пророкам, смысл записанной тайны доступен только той общественной единице, которая сама по себе носит откровение этой тайны[1]. Разумение учения и выражение разумения в письменной форме следуют необходимо одним и тем же законам; ибо разумение предшествует написанию и переживает его, так что оно могло бы, так сказать, всегда воспроизвести Писание, если бы вещественная форма его когда-нибудь могла затеряться**. Только раз сошел Св. Дух на апостолов, а через них на всех верных всех веков, и не для того Дух Божий нисходил на общину, чтобы потом удалиться, но для того, чтобы пребывать в ней навсегда. *«Св. Писание писано всею Церковью». «Писание не есть писание Павла или Луки, но писание Церкви»****, как я сказал в двух первых моих брошюрах. Писание не может никогда сделаться книгой вчерашнего дня; оно есть и будет всегда книгою сегодняшнею, потому что Христос вчера и днесь Тот же и вовеки****, и потому что Церковь не иное что, как единство Бога с разумною тварью, так же как Церковь земная не иное что, как единство верных, созидаемое взаимною любовью в человеке — Иисусе, нашем Спасителе и Боге.

Поэтому утратили Писание те, которые первые отринули Церковь и провозгласили независимость областного мнения, то есть латиняне, основатели протестантства. При них остается только вещественная форма Писания, книга в смысле сборника многих писаний. Для них уже нет различия между каноническим и апокрифическим, и они обращают апокриф в каноническое писание. Вследствие того же только более развитого принципа и новейшие протестанты, удержав книгу, утратили Писание, причем, в противоположность латинянам, они стали обращать каноническое в апокриф*****. Живой смысл потерян для тех и других, потому что те и другие утратили единство.

Тайна Христа, спасающего тварь, как я уже сказал, есть тайна

---

1 Так Ветхий Завет теперь уже не существует для иудеев. Надеюсь, что протестанты не отвергнут этого вывода из начала, которое они сами недавно стали признавать.

единства и свободы человеческой в воплощенном Слове. Познание этой тайны вверено было единству верных и их свободе, ибо закон Христов есть свобода. Спаситель удалил от учеников Свое видимое присутствие, и, однако, Церковь ликует. Почему ликует римлянин? Он не имеет на это никакого права; но он хранит Предание, хотя отнимает у него его смысл: ибо истина всегда представляется ему чем-то для человека внешним. Он верит, что с вершины Капитолия раздается голос прорицателя; но не гораздо ли бы лучше было слышать истину из уст Самого Искупителя? Однако он этого не восхотел. Христос зримый — это была бы истина навязанная, а она должна была усвоиться свободно. Христос зримый — это была бы истина внешняя, а она должна была стать* для нас внутреннею, по благодати Сына, в ниспослании Духа Божия. Таков смысл Пятидесятницы. Отселе истина должна быть для нас самих, во глубине нашей совести**. Никакой видимый признак не ограничит нашей свободы и не осудит нас вопреки нам самим***.

Христос удалил видимое Свое присутствие. Человеку ли занять Его место? Но тогда истина осталась бы для нас внешнею, ибо совесть наша подчинялась бы голосу этого человека. И вот чего хотят проповедники папской непогрешимости, как ее понимают ультрамонтаны****. Или, может быть, этот человек получит право навязывать нам свое убеждение в тех лишь случаях, когда оно найдет себе подтверждение в согласии некоторого числа наших братьев? — это оговорка галликанцев. Но в обоих случаях наш выбор обусловился бы не свободным внушением нашей совести, просвещенной любовью, взаимно нас объединяющею, а простым свидетельством наших глаз, которые указывали бы нам, на которой стороне развевается римское знамя. Следовательно, и здесь присутствию одного человека в одном из противоположных станов, присвоивалось бы право насиловать нашу совесть. Этот человек и был бы истиною зримою. Значит галликанцы только прибавили антилогичности к антихристианскому, провозглашенному ультрамонтанами. Или, может быть, этот человек только тогда будет значить что-нибудь, когда будет в согласии со всею Церковью? Но тогда все учение о папской непогрешимости обратилось бы в пустую фразу, лишенную смысла, ибо оказалось бы, что такую же точно власть имеет и каждый из сынов Церкви; сверх того романизм осудил бы этим самого себя в своем историческом происхождении, так как он изначала не захотел знать Востока, не призывал его на совет и совершил над ним нравственное братоубийство, присвоив себе монополию благодати. Этим самым, как я уже

показал, и положил он основание протестантству.

Повторяю: никакой внешний знак не ограничит свободы христианской совести: Сам Господь нас этому поучает. Папа? Но он был осужден[1] на соборе, признанном Церковью, и подписал[2] противохристианское исповедание веры на соборе, отвергаемом Церковью. Большинство ли епископов, созванных на собор? Но в Никее насчитывалось только триста верных, а в Римини собралось около пятисот еретиков; это факт первостепенной важности, которого мы не должны забывать. Исповедание, составленное в Римини и известное под смешным названием *полуарианства**, было в действительности полнейшим торжеством арианства. Оно заключало в себе самую суть лжи, ибо заявляло, что можно быть подобным Богу отнюдь не в том смысле, в каком подобными Ему называются все разумные существа[3]**. Мы свободны, потому что восхотел этого Бог, и потому что завоевал нам свободу Христос свободою своего жертвоприношения. Мы были бы недостойны познать истину, если бы разумение ее приобретали не свободно, не подвигом и напряжением всех наших нравственных сил.

Мы были бы недостойны познать ее, если бы не имели свободы; были бы неспособны познать ее, если бы не держались в единстве, силою нравственного закона. Что благоволил открыть нам Бог, что изрек Дух Святой, что изглаголала в прошедшем Церковь Библиею, соборными определениями, смыслом преданного обряда — все это нам дано. Разумение проявленного и непрерывающееся проявление разумения (подвиг Церкви современной) — все это вверено свободе нашей мысли, а мысль всей Церкви образуется гармоническим слиянием мыслей личных, просвещенных Божественною благодатью. Но и личная мысль не простая рефлекция анализирующего и рационализирующего духа; в ней всецело проявляется нравственное существо. Она приемлет научение не только словом, но всею полнотою церковной жизни. Она не итог умозаключений, а совокупность разумных стремлений. Ей служит выражением не только силлогизм выговоренный или силлогизм в мысли, но и созерцание, и сердце сокрушенное***, и смирение искреннее, и колена, преклоненные в горячей мо-

1 Гонорий.
2 Либерий.
3 О значении епископства я говорил во второй моей брошюре. Право объявлять церковную веру, по всему праву, приличествует епископам; но, при несогласии епископов между собою, вся Церковь решает в последней инстанции; а единомыслие всего епископства в заблуждении не может быть допущено даже в виде предположения.

литве, и несомненная надежда, что Бог не откажет истине Своей Церкви, спасенной Им кровию Сына Своего; паче всего, она есть взаимная любовь во Иисусе Христе, Едином Подателе силы и мудрости и слова Жизни*.

Но, спрашивают, как же мне избежать заблуждения? — Молитесь, да не впадете во искушение! Мы знаем: нет человека безгрешного, нет и человека, изъятого от заблуждений, как бы высоко он ни стоял; но согласие всех есть истина в лоне Церкви, а Церковь есть тело нашего Господа, по закону любви, который есть начало Церкви.

Всякая история Церкви есть раскрытие этого закона. Каждый отдает свой умственный труд всем; каждый приемлет от всех добытое общим трудом. Поэтому когда заблуждение начинает выдавать себя за церковную истину, опровержение, иной раз, может идти от одного лица; но решение всегда принадлежит всем. Является Арий и выдает свое личное безумие за выражение соборной веры. Громче других раздается в обличение ему голос человека, немного значащего в общине, голос простого диакона. Но этот голос взывает к вере всех. Он говорит: «Христиане! Войдите в себя, испытуйте ваши сердца и ваши совести. Какую веру получили вы от апостолов? Какую веру носите вы в себе?» Собор собирается и произносит свидетельство. Церковь судит и признает собор за истинное выражение мысли каждого из верных; и века славят имя Афанасия, которому Бог даровал слово истины, дабы он соделался как бы голосом своих братьев. По своей внешней форме арианство было так же церковно, как православие; но арианству не доставало того духа, который есть внутренняя жизнь Церкви. То же явление представляют и последующие ереси. Все они ложны в основании, и ни одна из них не осуждается своею формою самой по себе. Одно лишь латинское заблуждение наложило на себя и эту печать осуждения.

Романизм, мятеж горделивой свободы против нравственного закона единства, романизм, осужденный этим законом от своего основания, чтобы избегнуть его неизбежных последствий**, создал себе искусственное единство, предоставив папе власть над совестью своих приверженцев. Таким образом, иерархия, олицетворившись в одном человеке, обратилась в тиранию (не по злоупотреблениям только, но в силу ее закона); христиане обратились в рабов, или в приписных к христианству. Говорить ли, что латинян осуждает начало свободы? К чему? Не равно ли осуждаются они и законом единства? Не осуждаются ли они логикою? Не осуждаются ли они чувством? Принимая за основу мнимо церковной жизни, как я уже ска-

зал, начало, чисто условное, они повинуются вере, пребывающей не в них, а вне их. Этим объясняется и тот особенный характер, которым запечатлены все их творения о предметах веры: лица, не имеющие веры личной, берут на себя защиту религии общей, которой они подчиняются. Кто знаком с древним Римом, почувствует, как много правды в выражении «Рим христианский», так охотно употребляемом римлянами; но он также почувствует силу приговора, которой они этим самым произносят на себя самих. Иное видим мы у реформаторов. Вследствие несостоятельности принятых ими начал, верование их постоянно колеблется и никогда не выливается в определенную форму; но, по крайней мере, оно их собственное.

Так неужели реформаты по праву считают себя представителями начала свободы? Нисколько. Говорить, что каждый человек должен быть свободен в своем верований, — это еще не все; в этом еще не определяется отличие свободы христианской от любой другой. На такой свободе, которой плоды обнаруживаются во внутреннем раздоре верований, в признанном или неизбежном субъективизме (который сам по себе есть сомнение, или точнее — неверие), наконец, в отсутствии объективной веры, т. е. реального познания: на такой свободе нет благословения Божия. Это не та свобода, которой Бог открыл Свои тайны; не та, которую приобрел нам Христос Своею смертию. Реформаты проповедуют свободу, но они бесчестят свободу сынов Божиих*, ибо не знают дарованного ей благословения, ни плодов его — согласия веры и полноты жизни. Свободные во Иисусе Христе суть едино в Нем, а где нет единства, там рабство заблуждения; там свобода мнимая, свобода в глазах человеческих, но не в очах Божиих. Кто отрицает христианское единство, тот клевещет на христианскую свободу, ибо единство — ее плод и ее проявление.

Единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное, — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства, а потому также недействительная, — такова Реформа. Тайна же единства Христа с Его избранными, единства, осуществленного Его человеческою свободою, открыта в Церкви действительному единству и действительной свободе верных. Познание сил, которыми совершилось наше спасение, вверено подобным же силам; иначе не могло и быть. Познание единства не могло быть вверено раздору, ни познание свободы рабству; но Церкви дано и то и другое, потому что единство ее есть не иное что, как согласие личных свобод.

Не редкость услышать от реформатов, что Церковь будто бы потому не обладает свободою, что ее связывают ее собствен-

ное прошедшее, ее решения, ее соборы, наконец, смысл, если не форма, ее обрядов. Это возражение ребяческое. Стоило бы провести его последовательно, и мы пришли бы к заключению, что Церковь потому не может быть свободна, что не может, в одно и то же время быть истинною и быть несогласною с Св. Писанием и со всем Божественным откровением. Свобода человеческого разума состоит не в том, чтобы по-своему творить вселенную, а в том, чтоб уразумевать ее, свободным употреблением своих познавательных способностей, независимо от какого бы то ни было внешнего авторитета. Св. Писание есть откровение Божие, свободно понятое разумом Церкви; определения соборов, смысл обрядов, словом — все догматическое Предание есть выражение того же откровения, понятого одинаково свободно, только под другими формами. Непоследовательность и противоречия знаменовали бы не свободу, а заблуждение; ибо что истинно сегодня, было истинно и в прошедшие века. Мысль современной Церкви (а мысль Церкви значит не иное что, как просвещенный благодатью разум ее членов, связанных между собою нравственным законом взаимной любви) есть та самая мысль, которая начертала писания, та самая, которая впоследствии признала эти писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах и символизировала его в обряде. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия.

Чтоб уяснить себе это умственное движение, нужно понять самую историю церковного догмата. Все тайны веры были открыты Церкви Христовой от самого ее основания*. Все внутреннее познание Божественного (в той мере, в какой оно доступно земному человечеству) было дано ей от начала; и все эти тайны, все это познание, выражены были первыми Христовыми учениками, но были выражены только для Церкви, и только ею могут быть поняты. Сами по себе Бог и Божественное невыразимы, слово человеческое не в состоянии ни определить, ни описать их; оно может только возбудить в разуме, т. е. в мире человеческом, мысль или порядок мыслей, соответственных реальности мира Божественного. Мы знаем, что даже в области человеческих предметов, слова, которыми выражаются не отвлеченности, а понятия, взятые из живой реальности вещественной или духовной, бывают понятны только для людей, обладающих физическими органами или духовными способностями, необходимыми для их понимания;

иными словами: понятны в той мере, в какой составляют как бы долю жизни самого постигающего. Оттого слепому недоступно действительное понимание слов: «свет и цвет»; оттого человек, лишенный чувства красоты, не понимает слов ее выражающих; оттого душа, огрубевшая в чувственности, или погрязшая в эгоизме, слышит доносящиеся до нее слова любви, благоговения и почтения, но не проникает в их смысл. Не тем ли с большим основанием должны мы признать, что слова, которыми выражаются понятия о мире Божественном, могут быть понятны только для того, чья собственная жизнь находится в согласии с реальностью этого мира? Если самые эти понятия недоступны человеческой мысли, пребывающей в уединении своей личной немощи и порочности, а постигаются только Духом Божиим, который открывает их нравственному единству христианского общества; то естественно, что и слова, служащие им выражением, представляются в своем реальном смысле только тому, чья жизнь составляет живую принадлежность организма Церкви.

Да! Разумная свобода верного не знает над собою никакого внешнего авторитета*; но оправдание этой свободы в единомыслии ее с Церковью, а мера оправдания определяется согласием всех верных.

Тайны Божии открыты нам от начала. — Что же после того значит вся последующая работа, та, которая продолжается и в наши дни, будет продолжаться во все века и которую историки нашего времени называют крайне неточно *развитием*? Я сказал, что нет на языке человеческом слов, которыми Бог и предметы Божественные могли бы быть в самой их сущности определены или описаны. Человеческое слово есть только знак, более или менее условный, смысл которого изменяется не только по языкам, наречиям и эпохам, но и по мере развития науки и умственной жизни людей в вещах человеческих. И Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни**, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться. Слово Церкви видоизменяется в свидетельство бесконечности идеи: иначе это слово было бы не более как вещественным отголоском, отзывающимся из века в век, но ничего не выражающим кроме разве бесплодности и вялости умственного труда, или даже полного его отсутствия.

Мы это видим с самого начала. Если бы таинственное и присноспоклоняемое имя «Сын Божий» обнимало во всей полноте христианскую идею о Том, Кто воплотился ради на-

шего спасения, то к чему бы придавать ему еще другое, Божественное имя «Вечного Слова»? Или если это последнее имя было необходимо для выражения идеи, то почему бы ему не быть произнесенным в самом начале Евангельской проповеди? Ученые нашего века толкуют о развитии: немцы придумали даже для него особый термин: «учения о Слове» (die Logoslehre); но все это пустые слова. Читая писания апостольские, предшествовавшие писанию Иоанна, иногда невольно как бы сетуешь, не находя в них названия столь выразительного, сияющего в первой строке Иоаннова Евангелия. «Образ Отца», «сияние славы Его» и другие подобные выражения, правда, открывают вам ту же мысль, какая заключена и в имени «Слово», но указывают ее не так ясно. Итак, скажем ли мы, что появлением этого термина, знаменуется прогресс в развитии Церкви? Отнюдь нет, ибо полнота церковной мысли чувствуется и в выражениях ап. Павла; но дело в том, что явился новый слушатель. Иудей, римлянин, грек-мастеровой ничего бы не поняли, если бы ап. Павел заговорил о Слове. Это выражение не пробудило бы в их представлении никакой идеи: оно бы для них не имело смысла. Но к Церкви Христовой примкнул новый личный элемент, новая историческая жизнь — воспитанники греческой философии. Выражение, сравнительно с прежними, более сжатое и более ясное, но которое до той поры было бы непонятно, стало теперь возможно; Св. Иоанн возглашает его, и ликующая Церковь повторяет его в день торжественнейшего из своих празднеств. Значит ли это, что Церковь обрела, наконец, термин для выражения своей мысли? Как! Слово, этот улетучивающийся звук, или этот немой знак, начертанный или оттиснутый, это нечто, изменяющееся и условное, это нечто, не имеющее ничего своего, не имеющее даже жизни по себе, жизни, так сказать, личной — признать его за выражение, способное обнять и определить существо Бога, Спасителя нашего, Того, Кто есть безусловная Жизнь и Истина? Этого и предположить нельзя. Нет, не тому радуется Церковь, что будто бы удалось ей наконец выразить мысль свою, а тому, что указала ясно своим чадам такую мысль, которой никакой язык человеческий выразить не может. Все слова наши, если смею так выразиться, суть не свет Христов, а только тень его на земле. Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора. Этот свет постоянно светит для Церкви, но открывается не иначе, как сквозь тень вещества*, ибо язык наш вполне веществен не только по своей форме, но и во всех почти корнях своих, хотя

он и невеществен по своему началу. Если бы апостол обращался к иным слушателям, если бы он встретил в них другую умственную подготовку, может быть, он употребил бы другие выражения. При встрече с философскими системами*, подобными нынешним, германским, вместо «Слова» он употребил бы, может быть, другой термин, например: *Объект*, и эта форма, хотя и менее совершенная, была бы также вполне законна. Я нисколько не думаю сравнивать эти два выражения; я знаю очень хорошо, что в термине «Слово» гораздо живее выступает понятие рождения, то есть отношения мысли к ее проявлению; но знаю также, что термином «Объект» можно бы было передать понятие о мысли проявленной и самосознанной**; следовательно, и в этом случае была бы достигнута предположенная Церковью цель — уяснить Божественный мир наведением, заимствованным из видимого мира или из действий человеческого разума. Таким-то образом, самый высокий пример этого умственного труда, никогда, по милости Божией, не прекращавшегося в Церкви, подает нам именно тот, кого можно бы назвать по преимуществу апостолом Церкви, апостолом *ad intra*[1], подобно тому как два другие великие светильника христианского мира названы были, один апостолом иудеев, а другой апостолом язычников, т. е. апостолами *ad extra*[2]. Св. Иоанн был, поистине, апостолом — подтвердителем откровения, и самое его призвание, объявленное ему с высоты креста, равно как и слова, сказанные о нем после Воскресения****, имели, по-видимому, кроме прямого своего смысла, еще другой, символический смысл[3].

Господь сказал: «Восхожду ко Отцу моему и Отцу вашему и Богу моему и Богу вашему»******. Св. Фома, вдохновенный Духом истины, сказал ему: «Господь мой и Бог мой»*******. Все таинство воплощения ясно открылось с той минуты; и однако, несколько веков протекло, прежде чем Церковь, устраняя ошибочные формулы, предложенные несторианством и евтихианством, заключила свою веру в строгую и сжатую формулу.

Блаженные апостолы поучают нас, что Дух, который

---

1 Внутрь (*лат.*).
2 Вовне (*лат.*)***.
3 Кстати может быть, напомнить здесь, что при другом случае Петр бросается вплавь, чтобы скорее соединиться с своим воскресшим учителем; но узнает Его Иоанн и говорит: «это Господь»*****. Ясность познания, по-видимому, была дарованием, нарочито ему данным.

есть Бог, исходит от Отца и познает все Его тайны*. Эти слова заключают полную истину; но полтора века спустя, Ириней, ученик (через Поликарпа) возлюбленного апостола**, сказал еще яснее: «Дух венчает Божество, давая Отцу имя Отца и Сыну имя Сына»***. Устами Иринея Церковь обнаружила глубину познания тайн Божиих, дарованного ей Христом[1]

То же движение замечается в выражении всех догматов. Выражения: вечное рождение, вечное исхождение, Троица, Лица и пр. — являются и входят в общее употребление мало-помалу: но все это движение не выходит из круга терминологии и никак не может быть принимаемо за развитие учения; напротив, учение остается неизменным навсегда. Вообще, поводами к выражению истины в формулах более строгих и более определенных служили для сынов Церкви ереси или ложные определения; но, конечно, это, так сказать, научное движение церковной терминологии, в сущности, нисколько не требует для своего обнаружения непременной встречи с заблуждениями; оно весьма естественно истекает из потребности заявить, что христианское учение не набор слов, вытверженных наизусть и удерживаемых памятью*******, а приблизительное выражение истины Божией, постоянно созерцаемой и уразумеваемой внутренним смыслом сынов Церкви. Истина пребывает неизменною во все века; познание ее не изменяется; но выражение ее, по самому существу всегда недостаточное, не может не видоизменяться сообразно с развитием аналитического слововыражения и с характером умственных приемов каждой эпохи. Отдельные лица свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий; Церковь принимает или отвергает эту дань, не осуждая отдельных лиц, хотя бы они и заблуждались, если только труды их действительно добросовестны и если они приносят добытое ими смиренно и не навязываясь своим братьям с

1 Текст Иринея гласит: «Называя Отца Отцом и Сына Сыном». В смелости и властности этого выражения высказывается, откуда оно идет. Оно, очевидно, по прямому преданию, исходит от того, кого Церковь назвала Богословом по преимуществу. Забавно видеть, что в наш век немецкие ученые воображают, что они сделали открытие, тогда как они только повторили в других словах то, на что столь ясно указал ученик Поликарпа. Многие богословы искали намеков на христианское учение в начале книги Бытия. Если это мнение не лишено основания, то доказательства ему следует искать, конечно, не во множественной форме Элогим****; но не без некоторого основания, можно бы было видеть такой намек в тройственности идеи, выраженной словами: «Бог» — «рече и созда» — «и виде яко добро»*****. Иными словами: Мысль, которая есть, Мысль, которая проявляется, Мысль, которая себя узнает******.

диктаторскими приемами. Могло же случиться, что славный Григорий Нисский (по словам Варсанофия) предложил самое ошибочное толкование оснований, которыми оправдывается земное человеческое бедствование*. Мог же святой епископ Иппонийский, желая раскрыть тайну природы Божией в троичности Его ипостасей, написать вещи, вызывающие невольную улыбку на уста мыслящего читателя**; но никогда Церковь и не мыслила осуждать Григория за его ошибку или Августина за его детские определения. Оба принимали участие в строении Церкви; при этом по несовершенству своей природы они могли не высмотреть примеси соломы и щеп*** в массе добытых ими более прочных материалов; но не угасающий в Церкви огнь очистил их приношение, и только действительно пригодное нашло место в стене. То же самое будет повторяться во всех подобных случаях, ибо и впоследствии не может быть недостатка в более или менее счастливых опытах анализа или приблизительного определения, как не было в них недостатка в прошлом. Так, например, когда церковная терминология для обозначения внутренних отношений Божества допускает два слова, не вполне одно другому соответствующие (Лицо и Ипостась), тот, конечно, не заслужил бы порицания, кто попытался бы определить эти отношения строже и сказал бы, что упомянутые два названия даны трем вечным фазисам Божией мысли[1]. Но все вообще этого рода выражения могут только служить намеками на идею, но не определениями ее. Кто принял бы аналитическое движение в церковной терминологии за развитие Церкви, тем самым всецело погрузился бы в рационализм. Труд аналитический неизбежен; мало того, он благ, он свят, ибо

---

1 Немецкие ученые уже высказали это определение (на которое, как я сказал выше, находится намек у Св. Иринея); но в их писаниях оно носит характер заблуждения и содержит в себе предположение последовательного развития, подобного развитию человеческой мысли, что было бы совершенно ложно. Конечно, человек, и разумная тварь вообще, — образ Божий; но не в безусловном смысле. Фазисы бытия конечного (как бы их ни называли) столь же несовершенны, как и само конечное бытие. Они, так сказать, не более как стремление. Каждый логический момент мысли несовершенной еще более несовершен, чем она сама. Никогда первомысль не может перейти сполна в фазис своей объективности; никогда мысль-объект не переходит сполна в фазис определенного познания. Иначе в Божестве. Оно есть совершенство бытия, и потому в нем все законы мысли осуществляются в их безусловном совершенстве. Все, что есть в первомыслии, есть непременно от вечности и в ее Слове; все, что есть в Слове, есть непременно от вечности в определенном Познании. Итак, Божество всецело пребывает в каждом из своих фазисов, удерживая при этом отличительную особенность этого фазиса и отношений его к другим. На эту полноту бытия намекают выражения: «Лицо» или «Ипо-

свидетельствует, что вера христиан не простой отголосок древних формул; но он только указывает на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковью в своих недрах. Мысль эта не умещается в одной познавательной способности, она почиет в полноте разумного и нравственного бытия. Человек размышляет и ищет выразить свое размышление в слове; Церковь судит о слове; она одобряет его, когда оно истинно, осуждает, когда ошибочно и могло бы навести верных на ложные пути, или когда по внушению гордости оно выдает себя за полное выражение истин, которые оно может только наметить. Таким-то образом, каждый человек, слепец и протестант по своему нравственному несовершенству, стоит всегда перед лицом Церкви, которая прозорлива и кафолична потому, что свята дарованием Св. Духа и благодатию взаимной любви в Иисусе Христе. Следовательно, свобода личного разума не порабощена; но дело разума подлежит решающему пересмотру Церкви, а решение Церкви истекает не из логической аргументации, а из внутреннего смысла, исходящего от Бога, смысла (как свидетельствует история), даруемого безразлично невеждам и ученым, хранителям стад и пастырям душ.

Я уже показал, что вся история Церкви есть история просвещенной благодатию человеческой свободы****, свидетельствующей о Божественной истине. Но в этом подвиге свободы должно различать две формы одной и той же силы. В Церкви, в ее целости, является полнота свободы в Иисусе Христе; является свобода, сознающая себя всегда непогрешимою, в настоящем, как и в прошедшем, и уверенная всегда в себе самой и в дарах Духа Божия. В отдельном лице является смирение свободы христианина, который, будучи

стась». Говорю — намекают, ибо человеческий язык не способен ни определить, ни описать Тайну Божества.

Я не хотел касаться вопроса о Filioque. Мне достаточно было показать, что самый акт изменения символа был преступлением, нравственным братоубийством, и заключал в себе ересь против веры Церкви в свое единство. Но нетрудно усмотреть, сколь нелепы притязания лжефилософов романизма, приписывающих единству субстанции отличительную принадлежность фазиса или логического момента*. После этого почему в силу той же единосущности не приписать Духу Святому рождения Сына? Отношение двух Ипостасей ясно открыто в словах Божиих: «от Моего приимет»** — и ясно понято Дамаскином, сказавшим: «Дух есть образ (т. е. отражение) Сына»***. Начало (иначе исхождение) познания — в силе первомыслия Отца, одного Отца, хотя объект познания, или проявленная Мысль, есть Сын. Пример латинян доказал бы нам, если бы в этом еще можно было сомневаться, что в Церкви свет разумения от греха не рождается.

силен убеждением, что для Церкви заблуждение невозможно, приносит свою дань в общее дело, почитает себя всегда ниже своих братьев, покоряет им свое собственное мнение и просит у Бога только сподобить его послужить органом веры всех. Такова та свобода,которой благословение Божие не покидает никогда.

В протестантстве свобода для целой общины есть свобода постоянного колебания, свобода, всегда готовая взять назад приговоры, ею же произнесенные накануне, и никогда не уверенная в решениях, произносимых нынче. Для отдельного лица, столь же мало верующего в общину, сколь мало сама община верит в себя, свобода есть или свобода сомнения, проявляющаяся в том, кто, зная себя, сознает свою немощь, или свобода нелепой веры в себя, проявляющаяся в том, кто творит себе кумир из своей гордости. В том и другом виде это, пожалуй, тоже свобода, но иного рода, свобода без благословения Божия, свобода в смысле политическом, но не в смысле христианском.

Единство истинное, внутреннее, плод и проявление свободы, единство, которому основанием служит не научный рационализм, и не произвольная условность учреждения, а нравственный закон взаимной любви и молитвы, единство, в котором при всем различии в степени иерархических полномочий на совершение таинств, никто не порабощается,но все равно призываются быть участниками и сотрудниками в общем деле, словом, единство по благодати Божией, а не по человеческому установлению, — таково единство Церкви.

В романизме, верно понятом, единство для христиан есть лишь единство послушания центральной власти; это порабощение христиан доктрине, которой они не содействуют и которая должна навсегда оставаться для них чем-то внешним (так как она всецело почиет в едином главе иерархии), наконец, это узаконенное равнодушие к вере, которая окончательно сводится в подчинение вере другого. Это, очевидно, единство в смысле условном, а не в смысле христианском.

Свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе, спасающем и оправдывающем тварь через Свое полное единение с нею. Плод этих сил по благодати Господней не веренье и не аналитическое познание, а внутреннее совершенство и созерцание Божественного, иначе — *вера*, которая, по существу своему, равно как и по своему исходному началу, неприступна для безверия. Протестантское сомнение, ищущее веры и не находящее ее, римская условность, поставляющая человека, так сказать, вне верования, которому он подчиняется, не могут ни

соблюсти веру, которой у них нет, ни устоять против полного безверия, ими овладевающего. Скажу более — сами они суть не иное что, как безверие в принципе и зародыше.

Конечно у Синедриона Иудейского не было недостатка в деньгах на подкуп шпионов, которые следили бы за Христом днем и ночью и доносили бы о всех Его движениях; не было недостатка и в народных страстях, которые при случае могли бы послужить ненависти Синедриона против Иисуса Назарянина; и, однако, Спаситель и ученики Его проходили невредимо среди врагов своих, проповедуя веру, благословляя людей, исцеляя их недуги, несмотря на исступление и скрежет зубов священника и ученого. Силы мира тогда лишь возмогли взять власть над Христом и над Его рождавшеюся Церковью, когда явился предатель из самой среды учеников. Это событие не лишено символического смысла. Оно повторяется под другими видами во всей истории Церкви. Силы мира получают власть над Церковью только тогда, когда предательство зарождается в ее недрах. Разница лишь в том, что предательство является не в образе лица, а в виде поврежденной доктрины, которая выдает все учение во власть безверию.

Запад отринул основное учение о взаимной любви, на котором единственно зиждется вся жизнь Церкви. Этим заблуждением самый принцип христианства предается суду, как некогда предан был суду Богочеловек, от которого он исходит. И теперь, как тогда, иудейский первосвященник старается поработить Его внешнему закону; и теперь скептик, питомец Греции, вопрошает Его: что есть истина? — не будучи в состоянии понять Его ответа; и, наконец, оба, первосвященник и скептик, отдают его беззащитного в руки безверия, готовящего крест и казнь.

Напротив того, на Востоке Церковь, оставшаяся верною всему учению апостолов, внутренним общением объединяющая верующих настоящего времени и избранных минувших веков, распространяющая благостыню своих молитв на грядущие поколения, которые, в свою очередь, будут молиться за своих предшественников, — Церковь зовет в свои объятия все народы и в полноте несомненного упования ожидает пришествия своего Спасителя. Спокойным оком зрит она, как век за веком, волна за волною, гроза исторических треволнений, потоки страстей и мыслей человеческих клубятся и мечутся вокруг камня, на котором она утверждается, ибо знает его несокрушимость. Камень этот — Христос.

В Европе был еще мир, когда я в первый раз взялся за перо

с целью указать моим западным братьям различие в началах между Церковью и всеми исповеданиями, порожденными римским расколом. Война между моим отечеством и тремя великими державами Европы еще свирепствовала во всей ярости, когда я снова обратился к читателям с продолжением начатого изложения. Теперь, когда я кончаю мой труд, в Европе опять царствует мир, со всеми его видимыми благословениями и всеми его затаенными раздорами. Исторические треволнения притихли, по крайней мере, на время; борьба, в которой столько пролито крови, кончилась; неутомимая труженица, мысль человеческая, продолжает свое мирное шествие, которого ничто не в силах остановить. При наступившем минутном усыплении утомленных политических страстей окажутся ли люди более способными внять голосу истины и заняться интересами, превосходящими по важности все другие интересы, едиными действительными интересами, какие только есть у людей на земле?

Труд, который я предпринял и на который смотрю как на исполнение долга перед Богом и перед вами, читатели и братья, был для меня довольно тягостен. Смущало меня не употребление иностранного языка и не трудность показать превосходство начал Церкви перед началами раскола; я не думал удивлять красноречием и хорошо знал, что достаточно было простого изложения церковной доктрины, чтобы убедить добросовестных читателей в ее строгой последовательности и величавой гармонии. Но мне была тягостна необходимость говорить о Спасителе и о Его неизглаголанном совершенстве, о вере и ее тайнах как о темах научного спора. Бог мне свидетель, что не так бы желал я говорить с вами об этих предметах; но это было неизбежно.

С одной стороны, я видел, что вы находились в глубоком неведении сущности догматов Церкви; с другой, видел с сокрушением, что все ваши борьбы для достижения истины оставались бесплодными и что явные противоречия ваших верований отдавали вас без защиты во власть неверию, от которого отбивается ваше сердце и которому против вашей воли часто подчиняется ваш рассудок. Я должен был показать вам коренную причину вашей слабости, заключающуюся в исходной точке всего вашего религиозного развития; я должен был выяснить перед вами, что тожество скептического рационализма есть не более, как неизбежное последствие условного рационализма, единственной основы всех тех *верований*, которые в продолжение веков произвольно присвоивали себе на Западе похищенное ими название *веры*. Равным образом я должен был изло-

7—5297

жить учение Церкви, чтобы доказать, что по безупречной своей последовательности оно столько же недоступно рационализму, сколько превосходнее его по своим началам. Все это, конечно, принадлежит еще к области умствований; но от них не может уклониться и вера в религиозном прении. Никогда ни одна истина живая, а тем паче истина Божественная, не укладывается в границах логического постижения, которое есть только вид человеческого познавательного процесса; но в то же время никакая, ни человеческая, ни Божественная истина не может быть законам логики противна, иначе говоря, не может заключать в себе действительного противоречия. Христос также не есть и «да» и «нет».

Вера, отвергая свою нравственную основу, сходит на почву рационализма; тем самым она ему сдается и не сегодня так завтра должна пасть под его ударами; таково неизбежное последствие самоотрицания в принципе. В этой формуле — вся история религии на Западе. Начало ее — протестантство римское; продолжение — протестантство немецкое.

Задача моя исполнена.

Бог во время, Им определенное, приведет снова европейские племена в лоно Церкви. К совершению этого святого предначертания призваны будут люди лучше меня, люди, более исполненные любви, но, может быть, и логический труд, мною оконченный, окажется не совсем бесполезным как труд приготовительный. Местами он вам покажется сухим и суровым, — не сетуйте за это на меня, читатели и братья. Труженику, бросающему плодоносное семя, предшествует железное рало, раздирающее почву, подсекающее сорные травы и проводящее борозду.

Но, может быть, и теперь найдутся души избранные, в которых зародыш жизни, положенный Св. Писанием, чтением Отцов, размышлением, и в особенности благодатью Божиею, дремлет под слоем наследственных заблуждений, и подобно зерну, которому кора бесплодной земли мешает прозябнуть, ждет лишь прохода плуга, чтобы произвести плоды, угодные Богу. Читатели и братья! Если таковые между вами найдутся, то я прошу их во имя той любви, которую каждый обязан питать к истине, к своим братьям и к своему Спасителю, не останавливаться на тех особенностях моего труда, в которых могли отразиться мои личные недостатки, но взвесить сказанное мною серьезно и внимательно. Если в ком-нибудь из вас я возбудил сомнения, тот пусть вдумается в них; если в ком зародил убеждение, тот пусть взрастит его. Если кто-либо из вас уверился, что Запад в IX веке не имел права ставить себя

верховным судиею над символом, ни объявлять своих восточных братьев отлученными от наследия, вверенного Духом Божиим *всей Церкви* (в чем, как я сказал, заключалось нравственное братоубийство), тот пусть отвергнет наследие преступления и воссоединится с невинными братьями, которых отринули его предки. Это очевидный долг, от исполнения которого ничто освободить его не может.

Три голоса громче других слышатся в Европе.

«Повинуйтесь и веруйте моим приказам», — это говорит Рим.

«Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование», — говорит протестантство.

А Церковь взывает к своим чадам:

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа».

<ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ ЖУРНАЛА «L'UNION CHRETIENNE»>

М. г.! Один из моих приятелей, г-н С..., * привез мне из Парижа программу вашего журнала *Христианская Уния*** и ваше очень лестное для меня приглашение принять участие в ваших трудах. Я искренно ценю честь, которую вам угодно было мне оказать, но откровенно признаюсь вам, что совесть обязывает меня от нее отказаться.

В деле веры я не понимаю слова *уния*. Всякий союз, как я сказал в третьей моей брошюре, есть не что иное, как замазанный раздор; ему нет места в Царстве Божием. Единство, безусловное единство — вот закон этого Царства. Я знаю, что во всякой религии, как бы ложна она ни была, есть хоть какое-нибудь начало или мерцание истины; знаю, что это мерцание постепенно усиливается и яснеет, по мере того как религия очищается, знаю, что в христианских сектах оно сравнительно ярче, чем где-либо; но знаю также, что самая истина, то есть христианство, существует только в Церкви. Этим все секты низводятся в разряд человеческих заблуждений, более или менее прискорбных. Церковь иначе к ним не относится, как со словами осуждения (говорю об учениях, а не о лицах). Спрашивается: прилично ли нам, ее сынам, говорящим от ее имени, говорить не ее языком? Можем ли заставлять Церковь говорить тоненьким, как бы подслащенным голоском? Ставя ее лицом к лицу с заблуждением, можем ли мы говорить за нее приятною фистулою? Избави меня Бог от такого греха.

Но, может быть, мне ответят, что дело идет не об унии или союзе в учении, а о простом содействии в видах назидания и духовной пользы? Ах, м. г., чтобы говорить с людьми, чтобы наставлять их и исправлять, истина не имеет нужды нищенски выпрашивать сердобольного содействия у заблуждения!

Я не считаю себя вправе разбирать и осуждать намерения моих братий и те средства (само собою разумеется, законные), которыми хотят они их осуществить; но не могу не предложить вам следующего замечания. Мне кажется, что вы ищете вашим изданием добыть для Церкви права гражданства и равенства в

среде других европейских вероисповеданий, права, в котором отказывают ей западные секты и, по моему мнению, отказывают справедливо. Церковь очень легко может обойтись без него. Пусть волнуется Вавилон всякого рода сект, пусть заблуждения человеческие сталкиваются между собою, сколько им угодно, но пусть Церковь остается вдали от этой жалкой сумятицы, в одиночестве своей высоты и своего Божественного величия. Предлагать ей равенство значило бы оскорблять ее.

Таково, м. г., мое личное мнение. Если, несмотря на этот протест против вашей программы, вы захотите все-таки открыть гостеприимно листы вашего журнала полемическим и критическим статьям моим — я вам буду очень признателен. В этой надежде решаюсь послать вам письмо мое к г. Бунзену и другое к янсенисту, Утрехтскому епископу, г. Лоосу. Если вы признаете их достойными занять место в вашем издании и найдете возможным напечатать при них и настоящий мой протест, я буду вам отменно благодарен за вашу любезность.

Примите, м. г., уверение в совершеннейшем почтении, с коим имею честь называться

вашим покорнейшим слугой,

Неизвестный.

ПИСЬМО К г. БУНЗЕНУ

М. г.!

Вы хотите увенчать целую жизнь, преисполненную честных и полезных трудов, произведением капитальным: переводом всего Св. Писания. Воспитав в себе высокий разум изучениями обширными и глубокими размышлениями, вы посвящаете полную его зрелость назиданию людей и славе Божией: это одно уже заслуживает признательности и глубокого уважения всех людей благомыслящих. Позвольте неизвестному вам лицу выразить вам эти чувства.

Произведение ваше будет несомненно прекрасным приобретением для религиозной литературы, самым надежным ручательством за достоинство целого труда служат уже представленные вами переводы нескольких пророчеств и псалмов, переводы, полные простоты, поэзии и величия. Выразив глубокое мое уважение к вашей личности и те надежды, которые возбуждает во мне ваше предприятие, я прошу, однако, позволения сообщить вам несколько критических замечаний, внушенных мне искреннею любовью к истине. Уважение к ней в глазах честных людей стоит выше всяких других соображений и притом оно вполне мирится с чувством глубочайшего почтения к тем лицам, коих заблуждения мы считаем обязанностью опровергать. Смею надеяться, что вы благосклонно примете замечания, которые я позволю себе представить на ваше обсуждение и не истолкуете в худую сторону их подчас суровую откровенность.

С первых же слов книги Бытия вы расходитесь с предшествовавшими вам переводами. Все они единогласно передают первые стихи примерно следующим образом.

«В начале сотворил Бог небо и землю, и земля была пуста и невидима и не имела образа, и тьма была на лице бездны, и Дух Божий носился над водами; и сказал Бог: да будет свет и пр.».

В вашем переводе текст передан следующим образом:

«В начале (когда Бог сотворил небо и землю, и земля была пуста и пустынна (wust und ode), и тьма была над бездною

(Urflut), и дыхание Божие носилось над водою) сказал Бог: да будет свет и пр.».

Изменение весьма важно*. На чем оно основано и в чем преимущество вашего перевода?

Не знаю, правы ли вы были, пренебрегши разницей между переводом семидесяти** и другими относительно свойств, приписываемых земле. В эпоху, когда писан был перевод семидесяти, еврейские ученые знали еще еврейский язык по Преданию и обладали еще не вымершим чутьем его тонкостей; поэтому их мнение заслуживает особенного внимания, и, мне кажется, не следовало бы относиться к нему слишком бесцеремонно. Слова, которые переводите вы выражением «пуста и пустынна», судя по коренным***, по-видимому, значат «*vacua* et *hians*» или «*vacua* et *stupens*». Что это последнее слово окончательно получило значение почти тождественное с «пустынна» (déserte) в смысле *угрюма* и *безжизненна* (morne et sans vie), это еще нисколько не доказывает, чтобы оно для евреев не представлялось в смысле мрачного, «*мрачного*» и «*мертвого*», тем более, что с понятием «зияющий»легко вяжется понятие о мраке, как, напр., в поговорке о волчьей пасти****. Таким образом, точный по отношению к смыслу перевод был бы вероятно таков: «без образа, без жизни, без света» (formlos, leblos und lichtlos) этими тремя словами были бы приблизительно верно переданы два еврейские. Так, мне кажется, понимали это место александрийские переводчики.

Но я оставляю этот вопрос и возвращаюсь к первым. Вы сделали значительное изменение; на чем оно основано?

Текст переводов, предшествовавших вашему, представляет ли какое-либо затруднение или внутреннее противоречие? По-видимому, вас смущает, во-первых, невозможность говорить в первом стихе о сотворении неба и земли, сотворенных только во второй и третий день; во-вторых, невозможность найти какую-либо приличную для Божия дыхания роль при хаотичном состоянии; но в этом нет, в сущности, ни противоречия, ни трудности. Очевидно, что последующий рассказ содержит в себе повествование не о творении, а о упорядочивании. По отношению к земле в особенности это совершенно ясно. Что же касается до вопроса об участии дыхания Божия, то решение находится в прямой зависимости от другого вопроса: что понимать под словом «дыхание». Впрочем, если бы в этом и было действительное затруднение, то ваш перевод нисколько бы не помог его устранению.

Только одно соображение, по-видимому, имеющее некоторый вес, говорит в пользу вашего перевода: это несомненное

соотношение между «в начале...сказал Бог: да будет свет» Ветхого Завета и «в начале было Слово»* Нового Завета: но и это соображение не имеет существенной важности. Ранние Отцы давно сознавали указанное соотношение и говорили о нем и все-таки не усматривали никакой необходимости изменять текст. По прочтении его во всех умах оставалось ясное впечатление, а именно: что все творение было делом Слова Божия, хотя о Слове упоминается только при творении света. Древние переводчики не находили никакой надобности в том, чтобы и расположение слов представляло наружное соответствие, да и все умы, непредубежденные и ясные, также не найдут в этом надобности.

Итак, в изменении не было необходимости. По крайней мере, представляет ли оно за себя какое-нибудь правдоподобие?

Вы начинаете тем, что между словами «в начале» и «Бог» предполагаете относительную частицу («когда»), подразумеваемую будто бы писателем, и доказываете возможность подобного оборота речи примерами (которых, впрочем, вы не приводите), мнением Раши и Абен-Езры и авторитетом Эвальда. Очень можно допустить, что частица, выражающая отношение, в еврейском иногда подразумевается, как подразумевается часто относительное местоимение в английском; но такой оборот, возможный в короткий и очевидно вставочной фразе, становится решительно неправдоподобным в фразе столь длинной, вставочность которой при этом еще так сомнительна, что такого рода вставочности не предполагал ни один из бесчисленного множества прежних переводчиков, тогда как древнейшие из них имели, без сомнения, глубокие познания о законах еврейского языка.

К этому неправдоподобию присоединяется еще другое. Писатель Бытия, по-вашему, начинает свой рассказ длинною, растянутою и хромою фразою! Прилично ли такое вступление в произведении, которого силы и простоты до сих пор никто решительно не оспоривал? Правда, вы отвечаете на это возражение следующими словами: «Лучше подчинить всякие гипотезы о писателе и о его слоге фактам и принимать последние, как они есть». Вы были бы совершенно правы, если бы предполагаемые вами факты были действительно доказаны, но так как они не доказаны, то и ответ ваш не идет к делу.

Второе неправдоподобие усложняется третьим. Писатель, даже не лишенный достоинства, пожалуй, мог бы начать свое сочинение фразою не совсем складною, тяжелою и слабою, —это по крайней мере не невозможно; но чтоб он начал амфи-

логией*, с трудом объяснимою, — это превосходит все пределы вероятия. Между тем, с точки зрения исключительно грамматической, оставляя в стороне всякое сравнение с последующими стихами и с Евангелием от Иоанна, против первых стихов Бытия и против того, как они доселе были понимаемы переводчиками, нельзя сказать ни слова.

Итак, М. г., вот целая лестница восходящих неправдоподобий, по которой нужно подняться, чтобы добраться до вашего перевода; предположим, что нам достанет на это самоотвержения, что же мы выиграем?

Худо ли, хорошо ли, старый рассказ о творении представлял известную последовательность, известный порядок мыслей, довольно ясный. Вы им недовольны, пусть так; но какое же соотношение предлагаете вы взамен его? «В начале, когда создал Бог и т. д.». — «Бог сказал: да будет свет и пр.». Что значит это «когда» или, по-немецки, это «da» вашего перевода? Значит ли оно *прежде*? Значит ли: *в продолжение того, как* или даже *после*? ибо все эти три объяснения допускаются вашим переводом. Но частица «когда» в этом случае не может значить «прежде», ибо стихии, на которые, как видно из последующих стихов, воздействует Божия воля, предполагаются существующими до образования неба и земли, и, следовательно, не стало бы и рассказа о сотворении этих стихий. Чтоб выйти из этого затруднения, пришлось бы дать тексту такой смысл: «В начале, *прежде* чем Бог сотворил небо и землю, и *когда* тьма была еще на лице бездны вод и проч.». Но я не думаю, чтобы кто-нибудь мог допустить столь нелепое построение понятий, и уверен, что вы первый от него бы отказались. Правда, вы говорите мимоходом, что все последующее творение было не более как последствием эманаций (истечений) света, но в тексте нет ни одного выражения, на которое бы вы могли указать в подтверждение; к тому же ваше предположение отнюдь не объяснило бы первой фразы, из которой выходило бы, что сотворенные и еще несотворенные вещи громоздились в безвыходной путанице, в подлинном «тогу-богу», по расхожему еврейскому выражению**.

Не предположить ли, что ваше «когда» значит *в продолжение того как* или даже *после*? Но тогда исчезло бы всякое понятие о каком бы то ни было раздельном или последовательном порядке.

Итак, для начала Бытия мы получаем фразу, лишенную смысла, — вот к чему приводит нас целый ряд филологических неправдоподобий. Такую фразу можно бы было допустить лишь под условием, что она сложилась прежде творения, ибо

в ней еще не видно света. Простите эту шутку; я позволяю ее себе в твердой уверенности, что вы не останетесь при теперешнем своем переводе.

В чем же, однако, начало вашего заблуждения? В том, мне кажется, что Моисей действительно сказал то, что повторяют от его имени семьдесят и другие переводчики (может быть, и не понимая его) и не сказал ровно ничего из всего того, что вы принимаете за смысл его слов.

Обратимся к значению существительных, встречающихся в этом повествовании, или в этом подобии повествования. Прежде всего: небо и земля. Эти два предмета, по тому свойству, которое они получают от последующих стихов, и по мнению почти всей древности, должны бы иметь значение *тверди* по преимуществу. Но так как свойства «безобразности и безжизненности» прилагаются в последующем только к земле, о небе же в повествовании о хаотическом беспорядке более не упоминается, то нужно предположить другой смысл. Действительно, выражение «небо и земля» у писателей ветхозаветных значит: все предметы, все. Ученому, столь знаменитому, как вы, нет надобности указывать на примеры; я нашел бы их во всех тех случаях, в которых встречается соединение этих двух слов в той обычной формуле, в какой они употреблены в первом стихе Бытия[1]. Итак, мы получаем следующий смысл:

«В начале Бог сотворил всяческое» («небо и землю», а может быть: «высоту и низ», хотя это последнее значение и не указывается коренными). Затем Моисей, как мы видим, о состоянии неба более уже не упоминает, а говорит только о состоянии земли, — доказательство, что слово «земля» принимает уже новый смысл. Таким образом мы получаем следующее предложение: «земля (то есть, согласно всем древним, твердь) была без жизни (*тогу* — пусто), без вида (формы) и света» (*богу* — согласно с коренными, как поняли это слово александрийцы).

Далее: «И бездна вод (воды) была во мраке».

«И дыхание Божие (согласно с значением весьма употре-

1 Это тесное объединение земли и неба в понятие «все» открывается и из последующих стихов. Благословение или одобрение не выражается на второй день, по устроении одного неба. На третий день формула одобрения встречается двукратно: в первый раз она следует за устроением земли, значит — служит явным завершением творения чего-то целостного, в чем небо является как составная часть. Это замечание, конечно, для вас не новое, дало, как вам известно, происхождение иудейскому мнению, что второй день их седмицы (наш понедельник) есть день несчастный, лишенный Божиего благословения. Небо и земля суть целое, все прочее есть не более, как нечто от них зависящее.

бительным — ветер, то есть воздух) носился над водами» (также во мраке).

«И Бог сказал: да будет свет» (согласно с коренными, свет огневой).

Сведем семитическую форму в индоевропейскую и мы получим следующую фразу:

«В начале Бог сотворил все, *и* (в смысле, близком к *но*) твердь (по существу своему) без жизни и света, и вода темна, и воздух, который над нею, таков же. И Бог сказал: да будет свет огневой, все обнаруживающий (или делающий все видимым) и пр.». Для меня это представляется совершенно ясным и вполне сообразным с мнением всей древности. Моисей говорит, что Бог словом своим сотворил все, все стихии; но он с особенным ударением указывает на *слово* в том месте, где говорит о той стихии, которая делает все прочие видимыми.

Семитическая форма отличается от формы индоевропейской тем, что имеет характер более конкретный. Мы сказали бы: Бог сотворил все: небо, воду, воздух и огонь — и определили бы качественно эти стихии глаголом в настоящем времени (земля есть темна, воздух есть без света и т. д.), потому что мы оставались бы в отвлечении; но семит смотрит на стихии не только в их отвлеченных свойствах, но и в безмерности их космического протяжения. Мысль принимает вид повествования, прибегает к глаголам в прошедшем времени и развертывает перед нами величавую картину.

Пойдем далее. «Бог сотворил все вещи, землю, воду, воздух, которые темны, и свет огня, и Бог увидел, что свет добр». Но из этих стихий только одна имеет свое определенное отрицание (или свой отрицательный полюс), — это свет.

Моисей говорит: «И Бог разлучил свет от тьмы, и назвал свет днем, а тьму ночью» (ибо таковыми они являются для нас в неизмеримости).

Борьба и смена дня и тьмы образовала первый период творения. Моисей говорит: «И было утро и вечер в первый день». Это есть, может быть, тот период, в котором являются некоторые из «туманных пятен». Я говорю «являются», так как, благодаря расстоянию, мы — свидетели прошедшего! *

Таков простой и глубокий смысл первых стихов Бытия. Он удержался в древнейшем переводе, который совершенно согласен со смыслом еврейских коренных. Смею думать, что по зрелом размышлении вы возвратитесь к нему и согласитесь в то же время, что Церковь не отнимает у своих сынов свободы анализа.

Вы видите также, что вопрос, о котором столько было толковано, а именно: из ничего или из хаоса извлек Бог все вещи? — не имеет даже места в первых стихах Бытия; если он возник, то виноват в этом не Моисей, а виноваты те, которые внесли его от себя.

Вообще ваши опыты переложений, предпосланные полному переводу, кроме похвал, ничего вызвать не могут и дают вам полное право на признательность, за исключением, однако, первого опыта и нескольких мест из Евангелия от Иоанна, переложение коих возбуждает некоторые сомнения. К сожалению, размышления, которыми ваш труд сопровождается, а равно переложение одного места из первого Послания Иоанна вводят читателей в безвыходный лабиринт заблуждений, или точнее: свидетельствуют о заблуждениях, в которые вы сами впали вследствие отсутствия церковного учения в вашем отечестве.

Вы говорите: «Слово было и всегда есть творческою силою во всех вещах»; и далее: «Воля и бытие *отличны* в существе Иеговы, и это сóгласно (или согласуется) с единством Бытия и мышления или с самосознанием. Вочеловечилось не бытие, а творческая воля». Еще далее: «Смешивать Иисуса Назарянина в Его земном существовании с Словом (Логос) в Самом Боге столь же несогласно с Библией, сколь несогласно с нею отрицать единство существа между Богом и Им, как совершенным человеком». И, наконец: «Вечное Слово стало лицом (или лично воплотилось) во Христе».

Выражения: слово, мысль, бытие, сознание (Bewusstsein, что ведет за собою Selbstbewusstsein — самосознание) разбросаны здесь в страшном беспорядке. «Слово, — говорите вы, — было и есть творческою силою во *всех* вещах». *Всех вещей* или *во* всех вещах? — это два понятия очень различные, и нельзя определить, которое из них хотите вы передать. «Слово», судя по всем фразам, в которых о нем идет речь в вашем сочинении, есть не более как действие, или, может быть, сила, способность действования, то, что вы называете творческою волею в Божестве. В каком отношении стоит она к Бытию, к мысли, к самосознанию, т. е. к тому, что, по вашему мнению, есть Божество? Это тоже остается неопределенным.

Рассмотрим следующую фразу: «Воля и Бытие отличны в существе Иеговы, и это *согласно*, или *согласуется*, или *совпадает* (ибо ваше zussammenfallt может иметь все три смысла) с единством Бытия и мышления в сознании». Эта фраза, м. г., такова, что нельзя не подивиться, встретив ее на языке, на котором писали Кант, Шеллинг и Гегель, до того она несосто-

ятельна. Я не говорю ни слова о том, что глагол «zussammenfallen» (совпадать, соответствовать) по неопределенности своей нисколько не установляет мысли читателя и дает ей волю блуждать во все стороны: но я желал бы знать, какой смысл можно придать этим словам: «Воля и Бытие различны в существе Иеговы». Знаю хорошо, что Существо мыслящее и волящее может быть рассматриваемо по отношению к своему бытию, своему мышлению и своему волению; но сказать, что бытие и воля различны, — тут поистине нет смысла. Что такое существо мыслящее и волящее без его мышления и воления? Это отрицание самого себя, иначе — ничто. Кажется, что, по-вашему, воля, или точнее воление, тождественно со Словом, с Логосом; ибо несколькими строками ниже вы говорите, что воплотилась воля, а в следующем отрывке, что воплотилось Слово; но Слово есть ли только одно воление, без мышления? Если Слово заключает в себе эти две стихии (не думаю, чтобы кому-нибудь когда-либо пришла мысль отвергать это относительно существ разумных или, по крайней мере, умствующих), как же вы разлучаете эти стихии в Божестве? А если вы их не разлучаете, то почему же говорите вы, что воплотилась воля, как будто бы мысль оставалась чуждою воплощению.

Теперь, если Слово заключает понятие мышления и воления, и если отлично от бытия только воление, тогда мы получили бы воплощение чего-то (мышления), не отличного от Божественного существа; а это противоречило бы вашим словам, ибо вы говорите, что воплотилась «воля», а не «бытие». Наоборот, если мы захотим избегнуть этого противоречия и допустим, что в Слове элемент мысли также отличен от Божественного Бытия, как и воля, тогда мы получим как окончательный результат в Боге: бытие, отличное от своего мышления и от своего воления. Думаю, что такое существо не сказало бы себе: «Я есмь Тот, Кто есть (Сый)», ибо такого рода бытием трудно бы было похвалиться.

Вы говорите: «Смешивать Иисуса в Его земном существовании с *Словом* в Самом Боге несогласно с Библией». Можно бы подумать, что вы нападаете на евтихиан, на ересь, которая, кажется, едва ли теперь может волновать мир. Но вы метите гораздо выше и хотите отвергнуть Божественную и вечную ипостась Слова*. Пусть таково ваше мнение, но позвольте вам сказать, что называть мнение, противоположное вашему, несогласным с *Библиею*, по меньшей мере, слишком отважно. Знаю очень хорошо, что отыскать в Ветхом Завете доказательств *положительного знания* об ипостаси Слова не серьез-

но, но, по крайней мере, свидетельство Евангелия Иоаннова гласит не очень-то в вашу пользу.

Смею сказать более: оно утверждает, как кажется, прямо противное тому, что вы говорите: «В начале было Слово и пр.», и далее: «Пришло к своим, но свои Его не приняли»; перед этим: «Свет истинный, просвещающий всякого человека, пришел в мир и пр.». (Последнюю форму я заимствую из вашего перевода, хотя считаю ее ошибочною.) Таковы выражения Св. Иоанна.

Одно из двух: или евангелист был очень плохой писатель, или хотел сказать, что Слово, столь часто упоминаемое в Ветхом Завете, имеет не тот смысл, какой обыкновенно придают Слову; короче, — что оно имело от вечности особенное, ипостасное бытие, т. е. бытие действительное, а не призрак бытия, как мышление и воление, о которых никто не говаривал: «Оно пришло, оно родилось». Наконец, чтобы окончательно увериться в том, что нет ничего, по крайней мере, противоречащего Библии в мнении, противном вашему, стоит вспомнить, что евангелист, назвав Слово Богом в самом начале, потом, в конце книги устами Фомы, признает его за Бога. А ведь *волю* Божественную можно бы было назвать Богом не в ином смысле, как предположив, что она содержит всю полноту Божеского бытия, следовательно, и *личность*. Воля ваша — вероятность сильно против вас и прежде чем решаться назвать противоречащим Библии исследование, несогласное с вашим, вам следовало бы поискать каких-нибудь доказательств в защиту собственного вашего мнения. К сожалению, вы сочли это ненужным.

Прежде, чем пойду далее, я присовокуплю еще одно замечание о переводе девятого стиха. Его вообще передают таким образом: «Это был истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир». Вы думаете, что вам удалось перевести лучше*; не спорю против этого только потому, что догматический смысл тут ничего не теряет; но вы говорите, что старый перевод (по вашему мнению, неправильный) идет от Св. Иеронима. Очень желал бы я знать, на что тут Св. Иероним? Пользовался ли он на Востоке сильным авторитетом? Скажу более: пользовался ли каким-нибудь? Или не знаете вы, что на Востоке являлись переводы и после Св. Иеронима? Не знать вы не можете; но, кажется, забыли. Позвольте напомнить вам об этом. Славянский перевод Библии, составленный греками и совершенно не зависимый от западных текстов, вполне сходится с переводом, вами отвергаемым. Стало быть Св. Иероним тут ни при чем, и сами греки понимали греческий текст не так, как

вы, и, стало быть, с ними, а не со Св. Иеронимом, предстоит вам иметь дело. А иначе откроется, что вы забыли осведомиться, как понимали сами греки писанное на их языке.

Продолжаю. Вы говорите: «Вечное Слово стало лицом (человеческим) во Христе». Это совершенно согласно с истиною, которую преподает Церковь*, но в то же время в системе вашего учения это решительно противно логике. Откуда, поведайте нам, берется у вас странное учение, что то, что *не есть лицо по своему существу*, может сделаться, т. е. быть лицом? Тут явное противоречие в терминах. Поставим вопрос иначе и употребим ваши собственные слова. Слово есть Божественное воление; мы видели, что Оно есть и Божественное мышление. Итак, мышление и воление Божие стали лицом. Это ваше учение. Но мышление и воление какого бы то ни было существа суть не иное что, как это самое существо в деятельном состоянии; иначе — ничем иным быть не могут, как только мышлением и волением этого самого существа. А вы ставите такое учение, по которому мышление и воление становятся *своим* мышлением и *своим* волением, иначе: превращаются в существо. Это очевидно противоречит здравому смыслу. Посмотрим на вопрос еще иначе и извлечем логический вывод из последней части ваших положений. Если мы при этом постараемся представить ее в форме более философской, чем та, которую вы употребили, то получим следующее: *Бог, мыслимый* (или *самомыслящийся) как человек, есть лицо человеческое* (ибо всякая мысль Божия есть сама реальность); из чего неизбежно следует, что *Бог мыслимый* (или *самомыслящийся*), *как Бог есть лицо Божественное***. Таков вывод из догмата, высказываемого вами о воплощении, вывод совершенно согласный с церковной истиной и совершенно противный тому учению, которое вы, ради своего удовольствия, строите о небытии вечной ипостаси. Вы не можете отринуть вывода, не отвергнув самой возможности личности в Божественном существе, т. е. не бросившись очертя голову в пантеизм; но и это не поможет, ибо пантеизм, в свою очередь, не допустит воплощения в одном человеке и потребует, чтоб перенесли идею воплощения на все человечество или на совокупность всех мыслящих существ.

Итак, система ваших учений слагается из двух половин, взаимно уничтожающихся, но вопрос в том, где корень вашего заблуждения? Его исходная точка — в смешении терминов, или точнее, понятий. Вы не умели различить мышление от мысли и воления от воли. Существо совершенное, существо мыслящее и волящее, или имеющее в себе мышление и воле-

ние, есть уже как таковое существо полное и личное по себе, *до* проявления своего (я говорю *до* в смысле *логическом*, а не в порядке времени, которому тут нет места). Можно еще выразиться и следующим образом: оно таково, то есть полно и лично отвлеченно от своего проявления. Что же такое проявление: *Логос* или *Слово*? Проявление существа несовершенное, неполное, не есть проявление существа, ибо проявляет только часть его. Проявление реальное и полное есть существо, всецело взятое, самим собою мыслимое и волимое, или, другими словами: зачатое и рожденное самим собою. Это есть *Логос* от века ипостасный и, говорю я, непременно *личный*; в противном случае личное существо было бы мыслимо самим собою не всецело, либо не как лицо.

Вот, м. г., единственный логический способ понимания в их гармонии тех фактов, о которых вы рассуждаете так сбивчиво. В брошюре, напечатанной в Лейпциге*, я уже изложил это, сказав вместе с тем и о третьей ипостаси, о которой говорить здесь нет надобности. Прибавлю по этому поводу только одно слово.

Церковь в символе своем говорит о третьей ипостаси, как о силе действенной при временном рождении Слова-человека**, и в этом нельзя не видеть нового, поразительного доказательства ее Божественной мудрости. В самом деле, Бог может мыслить Себя как человека, т. е. сделаться человеком и признать Себя таковым не иначе, как уже признав себя вполне Богом. Таково, говорю, учение Церкви; такова истина. Само собою разумеется, что я не мог выразить всей ее полноты; сохрани меня Бог от столь безрассудного притязания: я очень знаю, что учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии, но думаю, что я по крайней мере намекнул на логическое его сочленение.

Очевидно: как только вы прикасаетесь к вопросам доктрины, так почва под вами проваливается; вы выходите из своей среды, или, как говорят англичане, «you are out of your depth»[1]. Отчего это происходит? Ваш светлый ум достоин и способен понимать эти вопросы, ваше благородное сердце должно бы помогать ему (ибо Божественная истина открывается всей душе, а не одному рассудку): но вы хотите непременно говорить не то, что говорит Церковь; вы охотнее согласитесь поссориться с логикою, поссориться решительнее, чем сама ересь, лишь бы не быть заодно с Церковью, хотя бы и в согласии с логикою.

---

1 Теряете почву под ногами (*англ.*).

Такая жалкая амбиция неприлична ни глубокому мыслителю, ни высокому характеру. Смею думать, что это несчастное стремление проистекает из желания доказать, что вы протестант, тогда как на самом деле, вы уже утратили всякое на то право. Как бы вы ни старались отличить *общину* от *Церкви*, как бы вы ни избегали определения общины (die Gemeinde) из опасения напасть на истинное определение Церкви (я говорю, разумеется, не о римском определении и не о лютеранском, а об определении православном), но раз поняв и выразив тесное соотношение между Библией и общиной, раз почувствовав, что Библия есть писанная Церковь, а Церковь живая Библия*, вы уже не протестант, и остаетесь им назло собственному рассудку.

А между тем эта несчастная наклонность к протестантству увлекает, сковывает вас и на каждом шагу ввергает вас в заблуждения самые очевидные. Так, в самом начале вашего перевода Св. Писания, вы делаете совершенно ненужную заметку, в которой излагаете ваше понятие о падении первого человека. Вы говорите: «Что касается до падения человека вообще, то оно непременно принадлежит к миру мысли, а не к историческому миру человека на земле, но оно становится историческим фактом в каждом человеке, порознь взятом. Падение Адама есть акт каждой человеческой личности и проч.». Другие ваши комментарии на тот же предмет яснее высказывают учение, что человечество началось не одною четою, что наследственности греха нет, что каждый человек, так сказать, сызнова начинает жизнь человечества, всегда призываемый к Богу и всегда побеждаемый эгоизмом, который есть зло, и что, наконец, нет никакой солидарности между людьми и их прародителем Адамом, потому что последний вовсе даже и не существовал, а рассказ о нем Моисея есть не более как аллегория или символический миф. Это учение совершенно противоположно учению Церкви. Правда, Церковь допускает аллегорический характер рассказа, по той простой причине, что событие, происшедшее в формах бытия, совершенно различного от настоящего бытия людей, могло быть только указано, а не рассказано, но она принимает в то же время падение первого человека и первородный грех как догмат. Я понимаю, что протестант считает своим правом, даже почти обязанностью, отрицать постоянную веру Церкви, — особенно протестант ученый, но я не могу объяснить себе, каким образом отделаетесь вы от двух затруднений, о которых вы не упоминаете и которых, по-видимому, вы даже не заметили, хотя одно из них должно бы было обратить на себя внимание пере-

водчика Библии, а другое было поводом многих, более или менее важных споров.

Первое затруднение в словах Св. Павла: «Одним человеком грех вошел в мир»*. Не имею надобности в дальнейших цитатах из апостола, чтобы напомнить вам, что Св. Павел весьма категорически выражает свою веру в первородный грех и говорит о нем очень пространно, противопоставляя падение одним Адамом спасению одним Иисусом, что это место составляет весьма важную часть Послания к Римлянам, в подлинности которого никто не сомневался **, и что оно подтверждается многими выражениями в других апостольских писаниях. Ваше почтение к этому славному ученику Христову (в этом титле не отказывают ему сами протестанты) могло бы, мне кажется, внушить вам некоторое внимание к его словам. Вы должны бы были, по крайней мере, посвятить несколько слов на объяснение слов апостола, хотя бы для того только, чтоб от них отделаться (sie wegerklären, так, кажется, сказал бы немец). Примечание на эту тему было бы гораздо нужнее большей части тех, на которые вы потратили столько учености, а отсутствие его должно естественно удивить серьезных читателей.

Но оставим апостола в стороне (для протестантской критики это дело возможное) и перейдем к затруднению более важному. По этому поводу позвольте мне сделать небольшое отступление, которое, впрочем, не удалит нас от нашего предмета.

Жил некогда далеко на Востоке сатрап, а может быть, один из тех сказочных бояр, которыми нас наделяет воображение Запада; богатый как Крез, независимый как государь, он не знал других пределов своей воле, кроме тех, которые полагал сам. Впрочем, он был столько же справедлив и добр, сколько богат и могуществен, или, лучше сказать, он был воплощенная справедливость и доброта. Этот почтенный боярин имел следующую привычку: когда заходил в его владения какой-нибудь путешественник, он дружелюбно приглашал его осмотреть свои роскошные палаты. Барская прислуга принимала путешественника. Его вводили сначала в бедную лачугу, на заднем дворе, лачугу холодную, сырую и дымную, потом жаловали его легким батожьем, затем морили жаждою и голодом, потом для подкрепления давали ему булки, смешанные с курганцем и с челибухой***, производившие колику, наконец, если он выносил все эти истязания, не жалуясь и не морщась, его отдавали на попечение лучшим докторам, откармливали самыми здоровыми и сочными мясами и осыпали подарками,

которыми и обеспечивалась для него на будущее время тихая, счастливая жизнь. Этот барин столь добрый и столь справедливый...

Но вы меня прерываете. Вы говорите мне, что мой барин был просто капризный безумец, и что я сам полнейший невежда в начальных законах нравственности. Соглашаюсь, но в награду за мою уступчивость прошу вас зайти со мною в соседний дом.

Посмотрите на это дитя, которому прошло всего несколько месяцев существования! Послушайте крики, исторгаемые из него острою болью. Благодаря ли распутству его родителей, или их бедности, или наследственному худосочию, все крошечное тело его есть одна сплошная язва; его крошечная жизнь есть непрерывное страдание, а в утешение врач обещает ему смерть после нескольких лет мучения. Дальше, вот девочка, которой еще нет двух годов; по несчастному случаю она сгорбилась, связанная во всех своих сочленениях английскою болезнью, с неизлечимыми бельмами на глазах и оттого почти слепая, душимая постоянно спазматическим кашлем, мучимая болезненным, ненасытным голодом; и вот, в довершение всего, доктор сулит ей жизнь, может быть, довольно долгую, но без единого дня отдышки или счастия*. Ужели они уже провинились? В их действиях или их помыслах успел ли проявиться эгоизм? Если вы не дадите утвердительного ответа (а вы не решитесь ответить утвердительно), то я спрошу вас: Бог, призвавший этих малюток к бытию и скорби, лучше ли барина, приведенного в моей притче? Вот, м. г., куда зашли вы вместе с американскими унитариями и всеми теми, кто, подобно им, хочет понять Бога лучше, чем понимает его апостольская Церковь. Одно из двух: или, по-вашему, Бог лишен свободы и подчинен законам вещественной необходимости, или же Бог, по-вашему, свободен, но лишен рассудка и справедливости. Говорю вам: доколе во мне нет греха, доколе я не обнаружил порочности моего нравственного существа, Бог не может наслать мне ни скорби, ни болезни, ни даже малейшей печали, как бы ни была она кратковременна: иначе Он перестает быть Богом правды и благости. Пока не осудил я сам себя, действием собственной своей воли, я достоин самых светлых лучей его солнца, самых теплых дыханий ветра, самых сладких ощущений бытия; Он обязан дать мне блаженство.

Церковь — иначе: то, что вы называете общением верных — знает это. Понятие о страдании и понятие о грехе нераздельны перед Божественным правосудием. Ни тело, обреченное

болезни, ни тело, подчиненное закону греха, не могло быть дано Создателем разумной твари. Такое тело могло быть только произведением и, так сказать, творением развращенной воли, свободы, возмутившейся против Бога. Таково понятие о первородном грехе. Но каким образом первородный грех мог сделаться наследственным, а равно, как могло сделаться наследственным же страдание, ему сопутствующее и карающее его? Вот в чем вопрос.

Каждое поколение передает поколению последующему тело, расположенное к греху, каждый человек при рождении получает это наследие несчастия. Но между сынами Адама есть одно исключение — единственное: это Христос, наш Спаситель*. Дано ли Ему исключение как привилегия или как милость? Нет! Оно было простою необходимостью. Его духовное естество, человеческое, но совершенное, как само Божество, было несовместимо с грехом; оно не было (ибо не могло быть) соединено с таким телом, для которого законом был бы грех. Страдать *с* своими братьями, *за* братьев, — таков смысл земной жизни нашего Спасителя. Пострадать *через* братьев — таков был ее кровавый венец, но это было страдание добровольное. Спаситель наш принял его на себя, как принял на себя ответственность за наши грехи. Иначе с нами. Духовное существо человека, как и существо всякого другого духа, исключая Спасителя, носит в себе начало греха, скрытую порчу**, вследствие которой оно становится совместимым с телом, подверженным греху. В силу этой совместимости, этой порочности, скрытой в несовершенстве нашей воли, мы наследуем тело, подчиненное закону греха. В силу этого соединения, которым заявляется порочность, скрытая в нашей воле, мы наследуем тело, подверженное страданию. Первоначальный грех стал *первородным*, потому что духовная жизнь от самого своего начала есть уже акт; положим, мы его в ней не усматриваем, но он открыт очам Иеговы. Итак, первородный грех есть более, чем возможность греха, существующая скрытно во всяком духовном естестве, за исключением Господа нашего Иисуса; он есть возможность, проявившаяся, другими словами: есть действительный грех, подвергающий нас тяжести Божественного гнева. Таким-то образом правосудие Божие является решительно правым в наших страданиях и в нашем осуждении; а милосердие Божие — бесконечно милосердым в нашем спасении и в даруемом нам праве искупать себя соединением с человеком совершенным, Иисусом, нашим Спасителем.

Вот чему поучает христианство со времени Св. Павла. Вы

могли отвергнуть его учение, но, по крайней мере, должны были сознать, в какое затруднение вы впадали, отвергая его, а не увертываться от него кружением в области мистической риторики, столь же противной нравственному чувству, как и логике. Такого рода пятнами не следовало бы помрачать блеска столь прекрасного труда, не следовало бы делать из перевода Библии неприятное и нездоровое чтение. Простите мне суровость критики, подсказываемой мне совестью. Повторяю: вы боитесь быть в согласии с Церковью, вам кажется, что послушание ее голосу было бы рабством? Не бойтесь! Для разума человеческого одно рабство — в заблуждении, и наоборот — только в подчинении премудрости Церкви, или точнее: в согласии с нею этот разум обретет истинную свободу.

Перехожу теперь к замечаниям менее важным, но которые, однако, не лишены значения.

Вы говорите, и очень справедливо, что еврейский язык не может быть признаваем за язык Авраамовых предков: это несомненно. Наречия Палестины не могли не иметь влияния на наречие, которое принес этот патриарх в свое новое отечество, предназначенное в наследие его племени. История Лавана, по-видимому, доказывает действительность этого факта, вероятного по себе, но здесь представляется другой вопрос. Какой был первоначальный язык еврейского рода? К какой группе народов принадлежал этот род? Вы решаете вопрос, кажется, в пользу племени, которое мы привыкли называть семитическим. По-видимому, язык иоктанидов (Joctanides) действительно дает повод думать, что род Авраамов должен быть причислен к семитам, но это обстоятельство далеко еще не решает вопроса. Как и евреи, иоктаниды могли подпасть влиянию соседних народов или они могли отделиться от северного общества, прежде чем последовало умственное движение, которым произведено различие между языками с формою семитическою и языками с формою иранскою; во всяком случае, доказательство не имеет решительной силы. Место, откуда вышел род евреев, оставляет равным образом вопрос спорным, ибо это место лежит в цепи гор, идущих от Запада к Востоку, между Армениею и севером Мидии, между Араратом и Демавендом, в цепи, которую, по моему мнению, можно бы назвать Эльбрусскою (имя Эльбрус, происхождения, вероятно, зендского, довольно обыкновенно в северной цепи, связывающей Кавказ с высотами Мидо-армянскими). Но эта страна принадлежит иранцам, по крайней мере столько же, сколько и семитам. Характер Моисеевой религии гораздо более говорит в пользу

происхождения иранского, чем в пользу происхождения семитического. Осмеливаюсь даже сказать, что, на мой взгляд, этот характер имеет для настоящего вопроса почти решающее значение. Действительно, зендизм в своей древнейшей форме, как и браманизм, ясно содержит в себе понятие о творении, исходящем от существа духовного и свободного, чего, однако, никто не осмелился утверждать о религиях сиро-финикийских. Ассирия и Вавилон, как страны смешанных влияний, не имеют никакого значения для нашего вопроса, именно по причине их смешанного характера, и далеко не представляют сходства столь разительного. Предания о потопе принадлежат, всеконечно, Ирану, может быть, то же следовало бы сказать и о мессианских обетованиях (хотя этот факт не столь ясен). Существование всех этих преданий в религиях сиро-финикийских крайне сомнительно, правда, оно несомненно относительно Вавилона и Ниневии, но может быть отнесено в этих странах к влиянию иранской породы. Наконец, два главных имени еврейского предания, Ной и Адам, мне кажется, принадлежат скорее к корням иранским, чем к корням семитическим. Относительно первого и то и другое предположение может быть одинаково правдоподобно, что же касается до второго, то имя *Адама*, давать ли ему значение *красного* или значение *глины*, в обоих случаях остается, по моему мнению, разумно необъяснимым и никак не вяжется с общим характером предания, носящего на себе резкий отпечаток духовности. Но кроме того, я нахожу его лишенным всякой соответственности с именем Евы. *Красная земля* с одной стороны, с другой — *жизнь*, мне кажется, составили бы чету, неудачно подобранную. Совсем иное выходит из этих двух слов, если только связать их с кристаллизовавшимся иранским преданием. Тому назад более двадцати лет филологические изыскания привели меня к убеждению, что имя Адам было одною из форм местоимения первого лица в наречиях Ирана. Позднее, клинообразные надписи подтвердили мою догадку. Имя Евы, *Хева* или *Хва* (Hevah, Hva) с другой стороны, есть, кажется, не что иное как *Тва* (Thva), первоначальное местоимение второго лица, потерявшее свою начальную согласную и с придыханием перешедшее в горловой звук более решительный. Эти два имени, соединенные вместе, дают преданию форму в высшей степени философскую и кроме того, как кажется, совершенно совпадают с самым рассказом, разоблачая его смысл. Адам называет по имени все предметы природы, но они ему не отвечают, они ему неподобны, тогда Бог вызывает к жизни существо, которое

есть *я*, как сам Адам, и которому Адам может поэтому сказать *ты*. Таково мое замечание об именах прародителей человеческого рода[1]. Скажу вслед за Монтенем: «Передаю это мнение не как хорошее, но как свое». Во всяком случае, вопрос о происхождении Моисеева Предания остается вполне нерешенным.

Далее вы переходите к хронологии и в примечаниях, равно как и во введении, стараетесь установить одни и те же законы для хронологии допотопной и для хронологии детей Ноевых. Тут, мне кажется, вы опустили два весьма важные обстоятельства. Во-первых, Библия содержит в себе три различных определения человеческого долголетия. Наименее древнее встречается в псалме, известном под именем *песни Моисея*, человека Божия. Здесь человеческая жизнь ограничена, как могла бы быть ограничена и в наши дни, крайним сроком восьмидесяти лет. Самое древнее определение дается самым фактом хронологии патриархов допотопных: оно содержит цифру в десять раз значительнейшую. Между этими двумя означениями пределов человеческой жизни находится третье. Бог до потопа поставляет границею жизни будущих поколений шесть двадцатилетий, очевидно, в противоположность более продолжительной жизни поколений предшествовавших. Это новое означение, однако, находится в противоречии с долголетием, приписываемым в следующих главах Авраамовым предкам. Такое противоречие невероятно. Во-вторых, формула обозначения лет жизни допотопной отличается от формулы, усвоенной для поколений после потопа. До потопа книга Бы-

---

1 Прибавлю, что имена Эдемских рек, по-видимому, подтверждают мое замечание. Признаюсь, во-первых, что объяснение, которое вы предлагаете, кажется мне совершенно неправдоподобным. Никогда ни Андракс (Бдолах), ни Оникс (Камень зеленый) не считались произведениями Кавказа; затем, ничем не оправдывается имя Геон, которое вы приписываете Араксу, а Фисон (Пишон) не имеет большого сходства с Фазисом. Следующее объяснение гораздо проще. Евфрат и Тигр не подлежат сомнению. Геон хорошо известен и нет надобности передвигать его на новое место. Связь его с Кушем объясняется очень просто, если принять в соображение, что источник Геона, Памир, простирает ветви свои к странам, в которых имя Куша очень обыкновенно (Куш-гар, Куш-мир и друг). Наконец, Пишон (Фисон) есть, по-видимому, слово происхождения санскритского; его корень дает различные значения: быстрого, блестящего, кипящего, разрушителя (reissend), имена довольно приличные рекам Пенджаба. Там мы находим и Бдолах, и Оникс, и страну Хавила. Писсуна (Pissuna) значит «опасный» и «свирепый». Слово Пеши, Peshi (Гуна от корня «пиш»), есть имя реки в Индии. Это объяснение, столь простое, представляет нам иранский четвероугольник в полном его очертании. Так мне представляется.

тия говорит: «Такой-то, в таких-то летах, имел сына и, после его рождения жил еще столько-то годов, *и всего жил 800 или 900 лет и умер»*. Та же формула встречается и после потопа, но с тою разницею, что итог никогда не подводится, и, что еще важнее, нет слова *умер**. Здесь, очевидно, опускается не без намерения то, что могло бы быть названо личностью жизни. А во всяком предании важны не одни слова, и даже не их прямой смысл, намерение предания, его *animus*[1], как говорят юристы, — вот что должно быть принимаемо в соображение. Книга Бытия сама указывает различие между хронологией эпох допотопной и послепотопной. Поэтому историческая критика не имеет права смешивать их и объяснять ту и другую по одним законам.

Книга Бытия хочет, чтобы жизнь, приписываемая ею предкам Ноя, была признаваема за жизнь индивидуальную; относительно же предков Авраама она этого не хочет. Поверим ли мы книге Бытия или нет — все равно, но мы должны понять ее в ее смысле и не должны вносить в нее однообразия, которого в ней нет. Но пойдем далее. Вы истолковываете жизнь патриархов после Ноя как расположенную в хронологическом порядке таблицу странствования целого племени, именно — племени еврейского. Что Моисей имел в виду указать эпохи, это несомненно, как я сейчас оказал: но предлагаемое вами объяснение родословия более чем сомнительно. Арфаксад, по-вашему, это область; Сала (Шела) — это выход; Евер — это переправа через реку; Фалек — это раздел; затем идут опять названия областей, далее — имена собственные. Каинана вы вовсе отбрасываете, и хотя я знаю, что в этом вы заодно с большею частью переводов Библии, однако не вижу, чтоб можно было представить хоть малейшее основание к обвинению первых переводчиков в преднамеренной подделке, для которой не было никаких побудительных причин. Очевидно, у них были перед глазами тексты, в которых встречалось это имя, следовательно, нет основания его выкидывать. Пропуск в позднейших списках мне кажется более вероятным, чем подложная вставка в списках более древних. Итак, нужно, полагаю, или оставить Каинана на месте, или предположить, что в некоторых из первоначальных текстов стоял «Сала» (Шела), а в других Каинан. Это не невозможно, ибо перевод семидесяти тому и другому приписывает одинаковое число лет. В таком случае, переводчику остается только поставить цифры, а вопрос об именах признать нерешенным и поместить их в скобках.

---

1 Дух (*лат.*).

Но возвращаюсь к вашему толкованию. Понимаю, что предание могло приписать несколько сотен лет существования имени, которым бы означалось пребывание племени в каком-нибудь крае; но не могу поверить, чтоб оно могло приписать сотню лет и такому имени, которое означало бы *выход* или *переправу через реку*. Родословие вроде следующего: «*Бранденбург* жил четыреста лет, *выезд* жил триста пятьдесят лет, *переправа через Эльбу* жила триста восемьдесят лет, *распря* жила четыреста лет, *Франкфурт* жил двести пятьдесят лет, потом *Кассель* потом *Иван*, *Петр* жили столько-то годов», такое родословие кажется мне не слишком вероятным, а вы именно такое предлагаете для предков Авраамовых. Нет и тени основания изъяснять библейское родословие в смысле истории странствования, разве мы захотим непременно придать ему вид сродства с тем родословием, которое, по мнению некоторых, содержится в Зендавесте; но и это последнее было ложно понято, да притом и оно не представляет такой пестрой смеси названий местностей, имен символических и имен собственных, какую предполагаете вы в книге Бытия. Ничто ни в нравах Востока, ни в языке еврейского предания, вас не оправдывает, а между тем, в этих-то самых нравах и в языке Моисеева народа, я нахожу весьма простой ключ к его летосчислению.

Для евреев народ есть особь — индивидуум, есть один человек: это Елам, или Яван, или Магог, или Мосох (Мешех). Тем же он был и для древних греков: многие из эллинских басен должны быть понимаемы в этом смысле. Но в каком именно соотношении стоит народ к этому имени особи? Вот вопрос. Три имени более других уважаются религиозным преданием Библии: Авраам, Исаак и Израиль-Иаков. Почему народ не носит имени истинного своего героя, человека, избранного Господом, мужа, к которому относятся все обетования? Почему не называется весь народ Авраамом? По той простой причине, что он не имеет на это права; Авраам не весь заключен в народе еврейском, ибо от него отделился Измаил. То же и с Исааком; из одной части Исаака образовался Эдом. Но Израиль-Иаков весь в своих детях, он живет в них, пока они образуют из себя одно целое. Отделился Иеровоам с десятью коленами: Израиля уже нет, хотя десять колен, по злоупотреблению, носят еще его имя. Начинает жить Иуда. В народе, когда язык предания сохранял еще всю свою свежесть, сказали бы: Израиль жил столько-то лет (принимая за итог число лет он начала Израиля до распадения его рода). Вот, м. г., самое простое объяснение этого летосчисления. Это история эпох, в которые великая семья делилась на независимые один от дру-

гого отпрыски. Процесс выделения постепенно ускоряется, что очень естественно, и заканчивается на Израиле-Иакове только потому, что в этот момент привходит связь религиозная, закрепляющая связь родовую. Таким представляется Моисеево предание, понятое в смысле того народа, которым оно записано. Установив таким образом рамки этого предания, возвращаюсь к подробностям.

Вы хотите дать первородство Симу, хотя и допускаете, что древнейшее предание согласно с грамматикою. Против этого предания вы приводите только некоторые места из Писания, в которых Сим берет преимущество над своими братьями. Это не основание. Много ли найдется таких мест, где бы Рувиму давалось преимущество перед другими детьми Иакова? И однако он был несомненно старшим из них. Библия вообще ставит вперед не первородных, а перводостойных, и таков был Сим, по крайней мере для евреев. С другой стороны, еврейское родословие, по-видимому, почти всегда избегает первенцев. Оно, по преданию, имеет, так сказать, предрасположение к младшим — наклонность не совсем европейская и, в особенности, далеко не германская, но довольно общая Востоку и нам славянам. Авель, Сиф, Исаак, Иаков, Иосиф, и Веньямин, и Ефраим несомненны; Арфаксад и сам Иуда не младшие в семье, но и не старшие, о прочих нельзя сказать ничего достоверного. Итак, нравственная вероятность в пользу семидесяти, а в отношении грамматическом, *ceteris paribus*[1], держаться их мнения гораздо сообразнее с законами критики, чем воображать себя знающим более их. Не должно никогда забывать, что в их времена, как я сказал выше, еврейская литература хотя и ослабла, но была еще жива и давала прекрасные плоды, даже в области высшей поэзии, тогда как нынешние германские евреологи не были бы в состоянии сказать даже праздничного приветствия родителям, сколько-нибудь ловко закрученного. Итак, в новом издании, вы, я думаю, поступили бы хорошо, возвратив Иафету место, которое он занимал по мнению евреев.

Точно так же вы хотите связать с Писанием номенклатуру языков и говорите: «Ясно, что племена, происшедшие от Сима, суть семиты лингвистики». Не только это не ясно, но напротив, ясно до очевидности совершенно противное. В самих семитических родах (по родословиям) часть арамеян северных и затем южных, а потом Меша (Mescha), если они тождественны с Мосох (Meschech), весьма сомнительны и, по-видимому, при-

1 При прочих равных (*лат.*) .

надлежат Ирану, что же касается до родов хамитических, то тут нет и сомнения. Никакой серьезный филолог не поколеблется причислить всю Финикию, филистимлян, арабов южной части полуострова (всех Сава, Савта, Севтеха, Шева, Сидона, Каслухима, Кафторима и проч. Писания) к группе языков семитических, а между тем по Писанию, все эти народы суть хамиды. Итак, между Библейскою номенклатурою и ученою номенклатурою языков нет и тени совпадения. Оставляю в стороне вопрос о том, не есть ли язык, называемый нами семитическим, простое воздействие африканского элемента на иранские корни, воздействие, постепенно ослабевающее, идя от юга к северу. Я считаю это очень вероятным, но на каком бы мнении ни остановилась впоследствии наука по отношению к этому вопросу, во всяком случае ясно, что Моисей в своем родословном древе народов не обращал никакого внимания ни на наречия, ни на физиономии. С этим перехожу к Хаму и к сказанию, до него относящемуся. Вы посвящаете ему немного строк в опровержение мнения ищущих в нем оправдания для торговли неграми. Эти господа не заслуживают той чести, которую вы им оказывает, но самое сказание заслуживало того, чтобы вы оказали ему внимание, чего вы, однако, не сделали.

Сказание это, в том смысле, в каком оно представляется на первый взгляд, по-видимому, недостойно занимать место в историческом сказании столь сжатом и важном, как книга Бытия. В сущности, это не более как анекдот, не слишком лестный для Ноя (который, впрочем, погрешил, как кажется, по неведению) и еще менее лестный для младшего из его сыновей. Но вдумавшись в это сказание, нельзя не убедиться, что оно не могло быть сохранено преданием и записано без какой-нибудь цели, ясно определенной. Все объяснения, какие относительно этого были предлагаемы, или ошибочны, или недостаточны. Взглянем на цель сказания историческую и нравственную. Можно бы было предположить, что повествователь имел в виду историческое развитие ремесел и хотел заявить, что виноделие изобретено после потопа, тогда как выделка металлов и изобретение музыки ему предшествовали, но это намерение обозначено очень слабо. В отношении нравственном можно бы предположить в Моисее желание показать, что потоп не смыл с земли порока, и что он не есть исключительная принадлежность проклятых племен, а возродился немедленно после потопа, притом в избранном племени. Хам явился бы, в известном смысле, как бы слабым отголоском Каина, но тогда пришлось бы признать крайнюю скудость изобретения в леген-

дарном рассказе. Не думаю, чтоб при столь слабой основе рассказ мог удержаться в предании. Чаще всего предполагают в этом рассказе одну цель: отличить племена проклятые от племен благословенных, снабдить эти последние нравственным превосходством и этим оправдать их господство. Это было бы важнее, шире по замыслу и более достойно послужить основанием для предания, но подтверждается ли такое предположение критикою? Решительно нет. Виновен Хам, а между тем, не все его племя проклято. Проклят, неизвестно почему, только один из сыновей его — Ханаан. Оставалось бы предположить: или что сказание обрезано, на что, однако, нет никаких указаний, или что имя *Ханаан* есть не более как забытая форма имени *Хама*, на что, однако, нет доказательств, или что проклятие Ханаана было случайною, и, может быть, позднейшею приставкою к преданию более широкому и более древнему. Это последнее предположение правдоподобнее других, но и оно не объясняет самого предания. В чем же смысл и важность его самого?

Племя Ханаана осуждено, это очевидно. Но в чем обнаруживается осуждение? Будет ли оно безобразно и отмечено знаком отвержения? — Нет и тени подобной угрозы. Будет ли оно отличаться наречием более скудным и недостаточным для потребностей разума? — Нет: значительная часть этого племени говорит наречием Сима. — Не будет ли оно покорено и порабощено племенами, пользующимися благословением? — Но Египет одна из могущественнейших держав, Аравия свободна, Финикия владычествует над морями, самая Эфиопия еще займет собою историю. Один Ханаан представляет исключение, но это исключение, как я сказал, не объясняет основы предания; сверх того было бы совершенно противно здравому смыслу для оправдания угнетения целого племени придумывать предлог столь ничтожный. Предание без сомнения сказало нечто другое, и проклятие, в нем подразумеваемое, должно быть осуждением племени внутренним, а не внешним.

Перейдем к благословению. Оно имеет две степени, причина чему, впрочем, не объяснена: «Да распространит Бог Иафета, и да вселится в селения Симовы, и да будет Ханаан раб ему» — это для Иафета. Симу же дается благословение в кратких словах, но более возвышенное и более выразительное: «Благословен Иегова Бог Симов, и будет Ханаан раб ему». Ничто в действиях двух братьев не объясняет этой разницы; внешние отношения те же самые для обоих: они остаются вкупе (чем, скажу мимоходом, доказывается, что Моисей очень мало обращал внимания на языки и местности); над Ханааном оба они

господа, что, по-видимому, не имеет ни географического, ни исторического смысла (разве бы предположить пророчества о владычествах персидском, греческом, римском, турецком и английском над Палестиной). Но Симу дается благословение высокое, хотя в нем и не говорится о расширении владений. «Благословен буди Иегова, Бог Сима». Вот его наследие: сам Бог. Кажется, очевидно, что в глазах Моисея, а точнее, в глазах древнего предания (ибо, по моему мнению, оно бесконечно древнее еврейского пророка) познание истинного Бога — вот что составляет семитизм. На основании этнологических, а равно филологических данных, можно приписывать ему как иранское, так и семитическое происхождение. Имя Сима, быть может, не что иное, как иранский отголосок имени Хама (*Хем*: на языке египтян — земля, как *Зем* на языках индоевропейских: *Семеле* и *Семела* в разных мифологиях). Все это дело весьма второстепенное, но важно то, что предание имело смысл исключительно религиозный. Хамиды, которых Ханаан есть только ближайший представитель, суть не язык, не племя, а религиозное начало, преданное проклятию священным преданием. Это начало есть фаллизм, присущий религиям, которые вы позволите мне назвать кушитскими. Ни в одном месте Библия не характеризует их прямым названием фаллических, она накидывает на их колыбель покров патриархальной и аллегорической легенды, но она гнушается их. Знаю хорошо, что воздействие или, что может быть точнее, давление Африки (ибо оттуда началось движение), задолго еще до Моисея и даже до Авраама, охватило Сирию, Аравию и всю страну даже до Тигра, и извратило их религиозные верования, но первоначальное предание древнее всех этих захватов африканской религиозной стихии. Знаю также, что бесстыдство символов кушитства происходит отнюдь не от затаенного бесстыдства в самом основании этой религии, но символы, им избранные и созданные, приспособлялись как нельзя лучше к внутреннему его содержанию, или к основанию его. Это основание есть признание и обоготворение необходимости, органической и полярной, как в мире физическом, так и в мире духовном. В предании кушитство отпечаталось своею внешнею стороною — бесстыдством символов (что и придало преданию форму легенды), но не символами, а внутренним своим характером было оно омерзительно для поклонников Иеговы. Вот истинное потомство Хамово, и вот его проклятие, оно не делает его рабом, в строгом смысле слова, но обращает его в ничто перед братьями.

Таков, м. г., смысл древнего сказания, до сих пор далеко не

вполне постигнутого, в нем содержится факт самый важный, какой только есть во всех рассказах книги Бытия от Ноя до Авраама.

И другой факт, почти равный этому по важности, едва удостоился от вас малой доли внимания; я разумею Вавилонское столпотворение. С одной стороны, вы связываете это событие с Нимродом, с которым оно не имеет ничего общего, по крайней мере в Писании; с другой, вы отделяете его от события, с которым, однако, Писание связывает его, относя его к определенной эпохе: «Родились у Евера два сына, — говорит книга Бытия, — имя одному Фалек[1], во дни бо его разделися земля». Вы думаете, кажется, что смысл этих слов относится к отделению иоктанидов*, но это мнение несостоятельно. Во-первых, самый образ библейского выражения указывает на широкую мысль, которой далеко не исчерпывается тесный смысл, вами придаваемый этому месту, потом предположение ваше находится в прямом противоречии с постоянным обычаем рода еврейского. Я сказал выше, что этот род называет себя Израилем потому, что не считает себя ни Исааком, ни Авраамом, так как он не заключает в себе всего потомства этих двух патриархов. Отделение иоктанидов должно бы было повести за собою как неизбежное последствие перемену имени, и род назывался бы Фалеком, а не Евером. Вот что непременно бы произошло, если бы событие, о котором говорит Писание, произошло в недрах одного племени. Совсем не то представляется в истории евреев. Евер — современник такого события, которое касается всего человечества, имя его есть как бы памятник, переживающий века и сохраняющийся как само предание, несмотря на все перемены в названиях, обусловленные последующими отделениями различных отраслей от племени родоначального. Израиль, и после того как он принял это новое имя, а потом имя Иуды, все-таки не перестает быть Евером, и это единственно потому, что хранит предание о великой катастрофе, которой Евер был свидетелем. Моисей говорит это ясно: «Имя единому Фалек», т. е. он дал имя Фалек (*разделения*) своему сыну — *потому что* земля была разделена в его время. А этого он не говорит о других патриархах (наприм., об Арфаксаде), хотя отделение побочных ветвей происходило постоянно. Предание было живо и, может быть, обстоятельно, пророк только намекает на него, свидетельствуя этим о его существовании. Вот для всеобщей истории хронологическая данная весьма определительная, к сожалению, вы ею пренеб-

1 Разделение (*евр.*).

регли.

Я сказал, что народное предание было, может быть, обстоятельно. Кроме довольно общего характера, свойственного легендарному преданию вообще, меня в особенности убеждает в этом то отношение, в которое арабские легенды ставят между собою Авраама и Нимрода. Это последнее имя указывает на место легендарного происшествия, не давая точного и прямого укзания на самую личность: в первоначальном рассказе Авраам, или точнее Ибрагим, легко мог быть поставлен на место Евера или Ивера, уже забытого ветвями иоктанидскою, измаилитскою или эдомскою. Думаю, впрочем, что арабский рассказ (если, как я полагаю, он основан на искаженных преданиях) идет скорее от измаилитской ветви, чем от всякой другой. Как бы ни судили о моем предположении, несомненный факт, во-первых, тот, что Писание не поставляет никакого отношения между Вавилонскою башнею и Нимродом, и, во-вторых, что оно из Вавилона выводит первые воинственные предприятия, которые опять-таки по своему происхождению относятся к стране Куша. Таким образом предание представляется в новом виде.

«Вся земля имела один язык и единообразные слова»,* — говорит Библия; и дальше: «Итак, построим же город и башню, которой вершина возвышалась бы до небес, так чтобы она служила нам знаком, дабы мы не рассеялись по земле». Здесь нет и следа какого-либо принуждения, или предприятия, вышедшего из одного племени и навязанного другим. В чем же состоит смысл предания? Совершенно противно рассудку предполагать, как делают это некоторые ученые нашего времени, и как говорите вы мимоходом (очевидно, не веря этому серьезно), что башня нужна была обитателям степей для опознания дорог к их жилищам (как вешка или как маяк). Подобная мысль может, пожалуй, прийти в голову кому-нибудь из кабинетных ученых (Stuben-Gelehrte), но она вызвала бы насмешливую улыбку в каждом первобытном народе, привыкшем видеть природу лицом к лицу. Никто бы не подумал заикнуться об этом ни сиваксу, или калмыку, или бедуину. Люди чувствовали, что они готовы разбрестись и утратить свое единство, наречия только что зарождались, но еще не отделялись резкими отличиями, а социальное чувство требовало единства, которому, видимо, угрожало разложение. Единство условное представилось единственною возможностью спасения. «Нужен город, нужна столица, нужно обширное и величественное средоточие, куда все люди могли бы, даже издалека, обращать свои взоры. Пусть воздвигнется такой город, и пусть

он восходит до неба (мимоходом сказать, точно Рим)!» Единство языка было еще почти цело, желание единства было во всех, чего же недоставало для успеха? Одного: единства внутреннего (простите невольную оглядку на сторону протестантов). Потомство Хама успело уже размножиться. Кушитские (фаллические) религии успели развиться; действительное единство сделалось невозможным. За его отсутствием единство условное становится необходимо единством принудительным, и наступает царство раздора явного, раздора вооруженного и братоубийственного. Скоро разлучившиеся племена начинают разбегаться, попытка создать общежитие без реальной основы приводит к полному и враждебному обособлению племен и родов; зародыш отдельных наречий, получив безмерно быстрый рост, ничем уже не ограждаемый от произвола и прихоти, производит разнообразие языков, подчиняющихся отныне влиянию природы и климата различных стран земли, темпераменту, умственному, общественному и физическому состоянию различных семейств человеческого рода. Кушитским племенам пришлось первым воспользоваться новым порядком вещей, или употреблять его во зло и притеснить своих братьев. Средоточием их могущества в Азии сделалось то самое место, где предполагалось соорудить всемирную столицу, которая начата была на берегах Евфрата общим усилием всех, но осталась во власти более сильного Кушу первому удалось организоваться потому, что чем социальное начало беднее внутренним содержанием, тем способнее оно формулироваться в общество условное; в нем-то, следовательно, и должна была впервые обнаружиться сила собирательная в дикой форме принуждения — в Нимроде.

Вот, м. г., что было мною набросано на моем родном языке, почти двадцать лет тому назад*, чему все мои последующие занятия доставили только подтверждения. Вавилон в своей неудаче есть уже дело хамидов и вместе начало их торжества; таким образом, весь рассказ Моисея входит в историю религии. Сказание о Хаме и сказание о Вавилонском столпотворении, по внутреннему своему значению нераздельные, содержат в себе все, что есть действительно серьезного в истории первобытного мира.

Я высказал почти все свои замечания, прибавлю, однако, еще одно. Не вхожу в разбор ваших предположений о допотопном мире и о народах, его переживших, но позвольте мне во имя здравой критики попросить вас не злоупотреблять более, как вы это делаете, словами *Туран* и *туранцы*. Эти слова в действительности не имеют и тени смысла. Они идут от времен

сравнительно невежественных, когда полуученые воображали себе, что сделали великолепное открытие, найдя имя Туран в смысле названия страны, лежащей за Яксартом. Туран повел за собою имя турк, тюрк и целую величину подобных нелепостей, которыми ученым рассудилось заселить страны между Аральским морем, Памиром и Уралом. Но вы знаете так же хорошо, как и я, что Тур есть брат Иредже, и я не считаю нужным доказывать вам, что народы заарaльской Мессопотамии, саки, геты и др., столько же имели общего труда с турками, сколько жители Берлина. Итак, пусть Туран остается тем, чем он был действительно, т. е. ветвью большого иранского племени, отличною по своим нравам и своей религии от ветви мидо-персидской, но лишь весьма мало отличавшеюся от нее своим языком и вовсе от нее не отличавшеюся своим происхождением. Вообще, если позволите дать вам совет человеку, не признающему за собою другого на это права, кроме глубокого участия, принимаемого им в вашем труде, — отбросьте во 2-м издании (которое, конечно, не замедлит появиться) все чисто научное. Ваш перевод предназначается для общины: пусть примечания к нему служат лишь оправданием самого перевода и изъяснением к тексту, но не превращайте их в склад для преизбытка эрудиции, богатой и глубокой, но иногда, смею сказать, несколько заносчивой в гипотезах. Этой потребности могут удовлетворить другого рода сочинения; может быть, от этого с настоящего вашего труда (с перевода Библии) несколько сойдет отпечаток авторской личности, но тем прекраснее и тем славнее будет он для вас самих.

Переводя Писание на свой родной язык, вы превосходно доказали, что имя Иеговы требует перевода, а не простой перепечатки немецкими буквами, как имена Юпитера или Аполона; вы доказали, что предложить вместо перевода перепечатку значило бы, так сказать, профанировать текст: ибо глубоко религиозный смысл этого текста связан с смыслом имени Иеговы, а не с еврейскими буквами, из которых оно слагается. Нельзя не прийти в восхищение от меткости этого замечания и тонкости выразившегося в нем критического чутья. Надеюсь, вы не осудите меня, если, уступая чувству народной гордости, в настоящем случае извинительной, я прибавлю, что только один язык, из числа живых ветвей иранского, не имеет надобности создавать или искать слова для перевода библейского «Иегова», ибо обладает словом вполне соотвествующим и вто же время общеупотребительным. Это язык славянский. Слово, о котором я говорю, есть единственное имя, даваемое нами Божеству: *Бог*. Некоторые филологи

8—5297

искали начальной формы его в санскритском *багa*, но это одно из тех заблуждений, от которых наука начинает отступаться. Параллельные формации и производные — не одно и то же. Слово Бог образовалось от корня *быть*, как *строг* (нем. streng), как *мног* (нем. manch), как *худог* (нем. kundig), как *рог*, *творог*, *батог* образовались от корней, доселе существующих в славянском языке. Глагол *быть*, с отрицательным или уменьшительным *у*, производит *убыть* и дает начало слову *убогий* (по-малороссийский *небогий*) точто так же как, в действительной или причинной своей форме производит *бавить* (давать жизнь или бытие и отсюда питать); вообще он служит бесчисленным началом множеству производных. Итак; слово Бог вполне соответствует слову *Ягве* (Сый). Может быть, самая общеупотребительность и, если можно так выразиться, ходячесть слова «Бог» делает его не вполне удобным для замены им при переводе еврейского «Иегова» (этого вопроса, как прямо до меня не относящегося, я не касаюсь), но, признаюсь, не без особенной радости вижу я и заявляю это тождество исконных понятий моего племени с высшими озарениями предков Израиля. Вот еще сильное доказательство в пользу иранского происхождения Моисеевых преданий.

В истории религиозных идей, у племен славянских, еще поразительнее другой факт, именно тот, что их верховное Божество, их Allvater (Всеродитель), носило мифологическкго название *Сварога*. Его хотели также приурочить к санскритскому *Сварга*, но (не во гнев будь сказано знаменитому Шафарику*) этого объяснения серьезная критика допустить не может. *Сварог* для всякого филолога есть сложное из двух корней: *Сва*, столь же обыкновенного в славянском, как и в санскритском, и имеющего в обоих языках один и тот же смысл (свой или от себя), и *рог* (означающего обнаружение, произвождение или произрастание, откуда *рог*, а также *рожен*, отпрыск или ветвь). Итак, имя *Сварог* означает, что идет *от самого себя*, или есть свое собственное проявление. Конечно, род человеческий проходил не раз эпохи мрака, но колыбель его была не во тьме: она озарялась лучами божественного солнца.

Оканчивая это длинное письмо, я считаю себя обязанным еще раз извиниться в строгости моих замечаний. Смею надеяться, что откровенность, с которою я их высказывал, не подаст вам повода усомниться в почтительном удивлении, возбуждаемом во мне вашими трудами, вашими дарованиями, вашими познаниями и благородным их направлением. Заблуждаться могут все, даже избранные, даже светила своей

страны и своего времени, и тем важнее бывает заблуждение, чем выше стоит тот, от кого оно идет.

Итак, еще раз, простите мне несколько резкую форму некоторых моих замечаний, подсказанных мне любовью к истине, и примите благосклонно уверение в глубочайшем почтении, с коим имею честь быть

вашим покорным слугою.

Неизвестный.

ПИСЬМО К МОНСЕНЬОРУ ЛООСУ, ЕПИСКОПУ УТРЕХТСКОМУ

М. г.!

Прошлогодние газеты сообщили известие о вашем поставлении во епископы и, почти тотчас же вслед за тем, о том, что Римский двор вас отлучил.

Конечно, для того, кто не желает общения, отлучение не представляет ничего особенно страшного, но ваше положение не таково.

Равномерно не представляет никакой важности отлучение, исходящее от власти незаконной или признаваемой незаконною, но ваши отношения к Римскому двору не таковы.

Наконец, хотя бы оно исходило от власти законной, с которою желательно находиться в общении, отлучение может показаться почти безразличным, когда совесть произносит приговор, противоположный приговору этой власти, и когда невинность осужденного свидетельствуется началами права и справедливости. В таком именно положении находитесь вы, по крайней мере, таким оно вам самим представляется.

Думаю, однако, что я не ошибусь, предположив, что вы не без живой скорби видите и испытываете на себе то особеного рода духовное одиночество в христианском мире, в которое вас ставит папское осуждение, ибо в сравнении с прежним общением, к которому привыкли ваши предки и которое обнимало собою более ста миллионов единоверцев, ныне остающееся при вас общение с несколькими тысячами должно, без всякого сомнения, казаться почти полным одиночеством. В таком положении скорбь естественна, законна, почтенна, и тот лишь мог бы не чувствовать ее или не сочувствовать ей в другом, чье сердце было бы слишком скудно любовью.

Конечно, религиозная истина не обеспечивает житейского благополучия, а число верных не может служить мерилом святости Церкви. Поэтому неоспоримо, что несмотря на ваше одиночество и на тягостные ощущения, которые оно может в вас возбуждать, вы и последователи ваши могли бы быть хранителями святого учения нашего Спасителя и Преданий Его

Церкви, если бы справедливость была на вашей стороне и если бы убеждения ваши и вера ваша утверждались на прочных основаниях. Но так ли это?

Прежде чем явится ответ, представляется другой вопрос:

— Сами вы верите ли, что может быть так?

Позвольте мне вам сказать, что, похоже, от вас нельзя ожидать иного ответа, как только отрицательного, может быть, право и на вашей стороне, но вы, по-видимому, далеко в том не уверены.

Менее двух веков тому назад вы составляли часть католической, апостольской, римской Церкви, с того времени приговором Римского двора вы отделены от нее, и этот приговор остается во всей силе, несмотря на смену первосвященников; итак, раскол очевиден, а где раскол, там непременно есть и раскольники. Рим считает вас раскольниками, но вы этого приговора не признаете. Стало быть, вы должны всех остальных последователей римской Церкви считать раскольниками. Так ли вы на них с смотрите?

«Но, — скажите вы, — приговор, осуждающий нас, есть последствие несчастного заблуждения и, так сказать, недоразумения, следовательно, раскол существует только по-видимости». Как? Более пяти поколений прошло по лицу земли; несколько пап, в большем еще числе, преемственно передавали друг другу тройной венец*, ключи и наследие Св. Петра, а заблуждение еще не рассеялось, недоразумение, с того дня, как оно возникало, не подвинулось ни на шаг к своему разъяснению! Согласитесь, м. г., что, не нарушая закона любви к ближнему, позволительно думать, что вы обнаруживаете одно лишь упорство, продолжая называть недоразумением нечто, заслуживающее другого названия, и упорствуете потому, что, не будучи достаточно уверены в своем праве, вы не решаетесь назвать вещи по имени.

Вопрос, разлучивший вас с римскою Церковью, не есть случайный вопрос церковной юрисдикции или дисциплины. Это вопрос пребывающий, вопрос учения. Римский двор изъявляет притязание на право навязывать вам ту или другую формулу, которую вы обязаны подписать, или то или другое отречение, которое вы обязаны произнести, вы же отрицаете у него это право и считаете его посягательством на свободу вашей совести. Обстоятельство, подавшее первый повод к расколу, теперь утратило всякое значение. Положим, Римский двор захотел постановить в силу своего церковного авторитета обязательное решение о факте, ложно им понятом или худо высмотренном; положим, он основался на неправильных донесе-

ниях об одной невинной книге*, но ведь с тех пор характер вопроса совершенно изменился. Вещественный факт достаточно изучен, и было бы крайне смешно утверждать, что мало было двух веков для его уяснения. Янсений и смысл его слов — теперь в стороне. Теперь, да и не только теперь, а в продолжении целых полутораста лет, тяжба шла и идет о границе власти, присущей кафедре Св. Петра, той власти, которая ей дана или которую она за собою признает над совестью христиан. Одно из двух: или всякий вопрос об этой власти и о самой необходимости ее ниспадает в разряд вопросов праздных и не имеющих никакой важности, или же вопрос, на котором вы расходитесь с Римом, есть вопрос учения.

Папы, отличающиеся один от другого большим или меньшим знанием и умом, наконец, особенностями личных своих характеров, следуют преемственно один за другим, и все единогласно осуждают вас как мятежников против власти, вверенной им от Бога, а вы стали бы уверять, что вы не в расколе? Неужели ни один из этих пап не имел настолько рассудка, настолько любви, настолько просвещения свыше, чтобы признать, наконец, что повода к разрыву нет, как уверяете вы? Самим протестантам никогда бы не придумать более сильного довода против наследия первосвященнической власти в решении вопросов учения. Но пусть будет по-вашему.

Положим, что страсти имеют такую же власть над преемниками Св. Петра, как и над всеми смертными, положим, что честолюбие и властолюбие в продолжение без малого двух столетий ослепляли пап до такой степени, что постоянно подсказывали им отлучение, и теперь над вами тяготеющее, положим, без достаточного основания или, лучше сказать, под пустым предлогом. Допустим все это: вопрос все-таки только отклонен, а не решен. Ведь вам приходится иметь дело не с одним Римским двором, не с тем только, что можно бы назвать его тайным советом. Правда, приговор, вас осуждающий, произнесен Римским двором, но он принят всею римскою Церковью. Как? И в этих миллионах христиан, в этих сотнях тысяч, образующих церковный чин, в этих десятках тысяч епископов не нашлось человека, который бы разрешил вас или принял бы на себя ходатайство по вашему делу, или потребовал бы для вас, если не справедливости, то хотя бы милосердия? А вы уверяете, что вас осудили будто бы по ничтожному поводу, будто бы вопреки законам и преданиям апостольским? Вы хотите принадлежать к римской Церкви, а какое понятие об ней даете вы вселенной? Нет, м. г., вы действительно в расколе, и не с одним Римом, а со всею католическою Церковью, и не

бывало доселе раскола более явного и более важного.

Правда, история Церкви представляет примеры расколов более кажущихся, чем действительных; таков, между прочим, довольно продолжительный раскол мелхитов*; но этого рода случаи не имеют ничего общего с вашим. Спор о вопросе подчинения, о столкновении юрисдикции, о сомнительном рукоположении (в смысле чиноположительном, а не таинственном) — таковое происхождение этого рода разъединений, во всяком случае прискорбных, но не имеющих большой важности. Духовная жизнь ими не подрывается, умственное общение в христианском смысле не прекращается. Так и Мелетий, прослывший раскольником, был одним из светил и столпов Церкви. Словом, все это не более как недоразумения между братьями, все-таки остающимися по-прежнему органически связанными единством своих убеждений, это призраки раскола, а не действительные расколы. Но не такого свойства спор между вами и Римом. Здесь явное разъединение в учении, противоположность в основе убеждений и совести; здесь, как я сказал, раскол действительный, очевидный и важный.

Спрашиваю опять: достает ли у вас смелости признать и назвать Рим и всех верных Риму раскольниками? Можете ли вы это сделать? Если не достает и если не можете, то вы сами себя осуждаете. И вы точно не можете, ибо, оставаясь римско-католиками, вы допускаете, что папа есть вождь и глава земной Церкви, и потому вы не смеете придать названия раскольника преемнику Св. Петра, человеку, который, по вашему же мнению, есть как бы завершение церковного свода и единственный наместник Христа на земле. Рим в вас не нуждается и называет вас прямо раскольниками, а вы не можете отплатить ему тем же, потому что не можете обойтись без Рима, не переменив самого основания ваших учений. Вам остается искать спасения в жалких изворотах и прибегать к отрицанию важности факта, изолирующего вас от всех христиан. Позвольте же мне сказать, что вы сами не верите в свою правоту и в справедливость вашего дела.

Вы были прежде частью римской Церкви. Не вы (я говорю теперь с вашей точки зрения) из нее вышли, и не по вашей вине произошло отпадение, а остальная Церковь отлучилась от вас; она, по отношению к вам, неправа. Если так, то *Церковь в своей чистоте уцелела в вас*, по чувству любви к провинившимся перед вами братьями, вы можете *предлагать* им благостыню вашего общения; но вы не можете *вымаливать* у них общения для себя как милостыни. А между тем, вы общаетесь к Римскому двору как к высшей власти, а отнюдь не как к

братьям, впавшим в заблуждение. Безглавая Церковь, вы обращаетесь к схизматической главе с мольбою, чтобы она соблаговолила пристать к вашему телу и дать вам через это полноту бытия, которой вы не имеете. Нет, м. г., не так бы стало действовать общество, уверенное в самом себе и в своих правах, если бы оно сознавало, что эти права идут от Бога, а не от людей.

Рим вам ничего не уступает, и он прав. Но предположим, что посредством какого-нибудь ловкого и хитрого изворота, он решился бы принять вас, не требуя от вас никакого заявления раскаяния: в какие отношения стали вы в таком случае к Риму? Движение церковной жизни не прерывалось в продолжение вашего разлучения. Примете ли вы ее результаты и решения (например, решение последнего собора по вопросу о непорочном зачатии)? Вы, конечно, и не подумаете потребовать их пересмотра, а если бы вы предъявили такое притязание, то Рим не мог бы на это согласиться, не пожертвовав всеми своими правами и всеми своими учениями. Вы же не можете им подчиниться, ибо такое слепое подчинение было бы равносильно самоосуждению. Вы заявили бы сами, что религиозная жизнь была уделом не вашей общины, а той, которая удаляла вас из своего недра.

Вы видите, м. г., с какой бы стороны мы ни рассматривали вопроса, отовсюду мы получаем свидетельство вашего неверия в самих себя и в вашу правоту.

Между многочисленными сектами Востока есть одна, которая хотя и допускает Божественное установление пастырского поставления, его необходимость в Церкви и его святость, но утверждает, однако, что по грехам христиан и епископов вся сила рукоположения, следовательно, и вся сила самого таинства священства, погибла. Отсюда выходит, что эта секта отрицает современное священство, хотя в то же время допускает его в прошедшем и, так сказать, в отвлечении. С другой стороны, последователи этой секты утверждают о себе, что они Церковь, и что в них пребывает церковная жизнь со всеми дарами благодати, обетованными ей, за исключением одного священства. Очевидное противоречие этих двух учений в сущности есть не что иное, как отрицание необходимости самого священства и его таинственного характера или, по меньшей мере, признание за ним пользы только временной*. Отношение этой секты к епископству совершенно тождественно с вашим отношением к папству. Вы допускаете его на словах; вы признаете его Божественным установлением, неотчуждаемым наследием и, может быть, венцом Церкви, и, однако ж, вы спокойно обходитесь без него в продолжение двух веков и

допускаете для себя возможность обходиться без него и впредь, не думая через это лишиться прочих преимуществ, обетованных Христом Его Церкви. Не очевидно ли, что папство обратилось для вас в отвлеченность, осуществление которой совершенно для вас не нужно? Не очевидно ли, что, в сущности, вы отрицаете самое преемство Св. Петра столь же решительно, как и самый ревностный протестант? Но вы не дерзаете быть последовательным; вы не смеете признаться себе самим в противоречии ваших учений и остаетесь в колебании, в нерешительности, отрицая на деле то, что признаете на словах, одинокими во вселенной и осужденными самими собою в глубине собственных ваших совестей.

Повторяю: вы не имеете веры в себя самих и в собственную свою правоту.

Но действительно ли право на вашей стороне?

Для всякого человека, хоть немного знакомого с историею Церкви и со вселенским Преданием, не подлежит сомнению тот факт, что во всем прении янсенистов с Римским двором как смысл, так и буква всех прежних свидетельств гласили в пользу янсенистов. Всегда готовые подчиниться решению Церкви, они выговаривали себе только свободу своей совести, впредь до ожидаемого решения. Они несомненно имели за себя все свидетельства первых веков, самый дух христианства. Наоборот, на стороне Рима — посягательство самое очевидное, деспотизм в формах самых бесстыдных, полнейшее презрение к апостольскому Преданию и к христианской свободе, и в оправдание всего этого — извращение текстов и древних учений, ссылки фальшивые, цитаты урезанные или, по крайней мере, изуродованные натяжками в видах придать им смысл совершенно противоположный первоначальному, словом: весь арсенал, которым обыкновенно пользуются в нечистых делах, чтобы обойти право и правду. Итак, право было на стороне янсенистов? — Нисколько! Прав был все-таки Рим.

В мире, основанном на законности, закон всемогущ: наоборот, закон есть не более как противоречие, не более как слово без смысла в мире, основанном на отрицании закона. Простой воин узурпатора обнаружил бы безумие, если б вздумал взывать к свободе против своего вождя, которому сам же помог втоптать эту свободу в грязь.

Было время, от границ Персии и берегов Каспийского моря до берегов Атлантического океана Церковь кафолическая, или проще Церковь, была единою по духу и по символу. Она управлялась иерархиею, которой смысл и значение оставались неизменными со времен апостольских, хотя изменялись ее

формы и названия чинов. Ни одна из областей этого общества не думала присвоивать себе монополию благодатных даров; ни одна не имела притязания на решение вопросов учения по собственному своему разумению и по своим познаниям; каждая область пользовалась свободою в обрядовых формах и в дисциплинарных правилах, но все области знали и исповедовали, что догмат, дар благодати и откровение тайн Божиих может быть обсуждаем только целостью Церкви и формулируем только единодушным согласием верных. Взаимная любовь хранила и стерегла веру; вселенский собор, голос всей Церкви, был ее выражением и свидетельством: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Св. Духа», таковы были слова древней литургии, слова высокой догматической важности и в истине которых никто в Церкви не осмелился бы усомниться.

Гордая своею обширностью и своим вещественным могуществом, вырванная мечом франков и Карла Великого из-под зависимости от Византийской империи, Римская область в девятом веке нашей эры изменяет вселенский символ, не призвав к совету своих братьев, *даже не удостоив их простого извещения об этом.* Изменение, сначала введенное обычаем, было впоследствии освящено поместным собором, именно Латеранским*, в прямое противоречие решению собора вселенского. Не бывало в мире нарушения законов церковных более полного, отрицания ее духа и учения более решительного, раскола более явного.

Всему этому ваши предки были пособниками.

На что мог опереться раскол, после того, как он отринул нравственное основание и единство совестей в Церкви? Он должен был искать оснований условных или политических. Таких оснований могло быть два, не более. Можно было опереться на признание неограниченной свободы каждой церковной области, присвоив ей право решать окончательно догматические вопросы; свобода областная, в силу неотразимого логического вывода, вела к свободе епархиальной, потом к свободе приходской, наконец, к такой же свободе личной. Это было протестантство; но его черед наступил позднее. Можно было также опереться на авторитет видимой, осязаемой власти, господствующей над совестями, решающей безапелляционно и поставленной выше всякого контроля. Это папство, каким создали его средние века.

С этого времени на Западе не стало Церкви; осталась духовная Римская *империя*, впоследствии раздробленная протестантскою *республикою.* Рим все это знал, а янсенисты не

знали или позабыли.

Власть в решении догматических вопросов, раз уступленная Риму, не могла уже быть ничем ограничена. Чем бы в самом деле обусловить или чему бы подчинить ее? Единодушию всей Церкви? Но оно-то и было отринуто расколом с самого его начала: отрицание единодушия было его исходною точкою; к тому же, идея единодушия упразднила бы идею авторитета. Или согласию большинства? Это было бы слишком нелепо: познание Божественных истин не может быть обусловлено численностью. Или согласию хоть нескольких? Но скольких же? Меньшинство, получающее право верховного суда, единственно вполедствие и в силу согласия своего с папою, очевидно, сводится к одному лицу, к папе. Вся Церковь — или одна кафедра Св. Петра; среднего термина тут не может быть. Весь Запад подал голос в пользу второго, то есть в пользу папы, конечно, не понимая последствий своего выбора и не имея никакой возможности увернуться от них.

Как скоро признано было верховноначалие в вопросах доктрины, так, естественно, тому же папству, и ему одному, подобало решать в каждом частном случае: что вопрос доктрины, что́ нет? Не признавать за ним этого права значило бы грешить против логики. Кто признал бы, что такой-то человек не может ошибаться в разрешении вопросов математических и, в то же время, отрицал бы у этого человека способность распознавать, принадлежит ли задача к вопросам математики или грамматики, — тот прослыл бы за безумца в глазах всех здравомыслящих.

Выйти из Рима, не возвращаясь к Церкви, можно только в одну дверь; эта дверь — протестантство. Итак, янсенисты были вполне неправы, когда апеллировали от Рима к законам древней Церкви и к апостольскому Преданию и, в то же время, не дерзали или не хотели понять, что прежде всего им следовало отрешиться от своей без малого восьмивековой старины. Они упорствовали в требовании, чтобы их судили тем порядком, каким бы они могли быть судимы, если бы они еще принадлежали к Церкви, тогда как, на самом деле, они сами давно ее отринули; они забывали, что были уже не членами Церкви, а подданными Римской монархии, основанию которой они сами помогли. Нельзя пользоваться преимуществами, даруемыми истиною, оставаясь в то же время в недрах лжи; такое право никому не дается, ибо ложь есть отрицание той самой истины, к которой взывает домогающийся этих преимуществ.

На Западе духовной жизни человека открыты только две дороги: чистого романизма, который по ошибке называют уль-

трамонтантством, и дорога протестантства.

Если вы в состоянии заглушить в себе разум, забыть Предание первобытной Церкви, отказаться от прав христианской свободы и принудить свою совесть к молчанию: смиритесь перед папством и будьте римлянами.

Папство, конечно, вовсе не то, что Церковь; оно есть нечто, может быть, даже несколько унизительное, нечто более похожее на христианское идолопоклонство, чем на христианство: но, по крайней мере, это нечто логичное, хоть на вид.

Если вы в состоянии забыть, что разум человеческий познает истину только при помощи нравственного закона, которым человек соединяется с своими братьями, и что под условием лишь свободного подчинения своей личности этому закону нисходит на человека Божественная благодать; если вы можете держаться за свидетельства Церкви первых веков, искажая в то же время их смысл и упуская из виду их цельность; если вы способны горделиво повергаться ниц перед всевластием личной свободы и принимать искание истины за веру, тогда будьте протестантами. Это опять не христианство; это не более как скептицизм, худо замаскированный; но, по крайней мере, это логично, хоть на первый взгляд.

Вы не можете в одно и то же время поклоняться Риму (основанному при содействии ваших предков) и бунтовать против его власти: вы не можете в одно и то же время оставаться вне Церкви (отвергнутой вашими предками) и взывать к ее законам и преданиям; вы не можете быть янсенистом, ибо янсенизм — явная бессмыслица.

Но если ваше одиночество тяготит вас (а оно не может не быть в тягость для душ, требующих сочувствия); если вы дорожите спокойствием религиозной совести и уверенностью в вере; если вы искренно ищете истину и верите преданиям и наставлениям первобытного христианства: тогда отступитесь от десятивековых заблуждений, отвергните наследие раскола, переданное вам предками; словом, возвратитесь в лоно Церкви. Миллионы сердец пойдут к вам навстречу; миллионы отверстых рук примут вас в свои объятия, примут вас как равноправных, как братьев возлюбленных; миллионы уст призовут на вас благословения и дары благодати, обетованные от Спасителя верным Его последователям. Церковь, м. г., не блистает наружностью. Подобно своему Божественному основателю и Его первым ученикам, она проходит почти незаметно в человечестве; она живет забытою и непознанною тем обществом, которое основало западный раскол; она как бы смиренная плебейка перед лицом монархического могущества Рима или уче-

ной аристократии протестантства; но она есть то, чем была всегда и чем всегда пребудет; она — тот камень, которого не сокрушат стихии мира; она — неприступное и тихое пристанище, открытое для того, кто любит и жаждет веры.

Будьте же для Церкви начатками Запада!

Я уже обращался к моим западным братьям в трех сочинениях: 1-е, *Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях* по поводу брошюры г-на Лоранси; 2-е, *То же* по поводу призыва Монсеньора архиепископа Парижского, в Лейпциге у Брокгауза; 3-е, *Еще несколько слов православного христианина о западных исповеданиях,* по поводу различных религиозных изданий, латинских и протестантских, в Лейпциге у Брокгауза. Мне кажется, что исключительность положения, в котором вы находитесь, представляет условия особенно благоприятные для опознания голоса истины, и это побудило меня обратиться лично к вам с этими строками. Может быть, письмо без подписи, писаное человеком, не занимающим видного места в социальной иерархии и не имеющим никакого титула в иерархии церковной, покажется вам недостойным внимания. Если же вы того мнения, что истина имеет право на внимание и в том случае, когда является не под громким именем, и что чувство любви, внушившее мне (если совесть меня не обманывает) это писание, заслуживает ответа, то прошу вас адресовать его в Москву, в редакцию «Русской беседы», для передачи Неизвестному.

Примите, м. г., уверения в совершеннейшем почтении, с которым имею честь быть

Вашим покорным слугой.

ПИСЬМО К РЕДАКТОРУ «L'UNION CHRETIENNE» О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ «КАФОЛИЧЕСКИЙ» И «СОБОРНЫЙ». ПО ПОВОДУ РЕЧИ ОТЦА ГАГАРИНА, ИЕЗУИТА

М. г.!

Какого бы мнения я ни был о программе вашего издания, вопросы, которые в нем обсуживаются, касаются меня столь близко, что я не могу оставаться равнодушным к полемике, ими возбуждаемой, и к вызываемым ими нападкам на Церковь. Смею надеяться, что вы не откажетесь напечатать несколько слов в ответ на брошюру отца Гагарина (под заглавием: *Ответ русского русскому*).

В речи, им произнесенной до издания этой брошюры, досточтимый отец сказал следующее: «Поверите ли, братья, в славянском переводе символа веры слово «*кафолическая*» заменено выражением *неопределенным* и *темным*, вовсе не передающим понятия всемирности. Миллионы христиан, когда поют символ веры, вместо того, чтобы говорить: «верую в Церковь кафолическую», говорят: «верую в Церковь соборную». *И после этого нас обвиняют в искажении символа!*»

На это нелепое обвинение вы отвечали с полным основанием, что слово *соборный* значит *кафолический*, что таков смысл его по церковному словарю, что в том же смысле оно употреблено в надписании Послания Св. Иакова и т. д. и т. д. Ныне, в брошюре своей, о. Гагарин задает себе целью оправдать прежнее свое обвинение; но, будучи приперт и уличен в невежестве, что находит он сказать в свое оправдание? Вот его слова: «Как бы то ни было, всякий видит, что позволительно сожалеть о том, что символ в том виде, в каком он читается в русских церквах, не содержит в себе выражения, в котором смысл слова *кафолический* сиял бы во всем блеске».

Допустим, что ему позволительно сожалеть о слабости или недостаточности перевода; следует ли из этого, что позволительно было прибавлять к изъявлению сожалений восклицание: «И после этого нас обвиняют в искажении символа!» Сле-

дует ли, что это восклицание не служит доказательством самой явной недобросовестности?

Но что сказать о первом обвинении? Чем объяснить его: недобросовестностью или невежеством? Первое предположение было бы само по себе довольно правдоподобно и даже не могло бы быть сочтено за оскорбление в применении к писателю, прибегающему в споре с противниками к доносу и клевете. Это я ему сказал и доказал в одной из моих брошюр*. Он не отвечал, не посмел, не мог ничего ответить; да и никогда не посмеет и не сможет. Я вызываю его на это. Но в настоящем случае я оправдываю его: обвинение, им высказанное, происходит от полнейшего невежества; оно-то дало ему смелость ринуться, очертя голову, в беду, которой он даже и не подозревает, и, так сказать, наткнуться на острие смертоносное для всей его партии.

Прежде всего, разберем его критику: «Русское слово (соборная) *неопределенно и темно*». Положим; но слово, которому о. Гагарин дает предпочтение (кафолическая), не имеет *никакого смысла*. Оно равно ничего не значит ни на французском, ни на немецком, ни на итальянском, ни вообще на каком-либо языке, кроме греческого.

Чтобы дать возможность понять его, необходимо предпослать ему объяснение, иными словами: перевести его, а коль скоро допускается объяснение, ничего не мешает таким же объяснением придать *неопределенному* выражению бóльшую определительность. В чем же заключается обвинение? «Но, — говорят нам, — слово *соборный* употребляется и в других смыслах; оно значит иногда: синодальный, кафедральный, даже общественный. Положим; но разве на греческом языке слово *кафолический* не имеет других значений, кроме того, которое дано ему в символе? По-видимому, отец иезуит не только ничего не смыслит в греческой грамоте, но даже не имеет в своей келье греческого словарика, в котором бы мог справиться о различных смыслах этого слова на том единственном языке, на котором оно имеет какой-нибудь смысл. Спрашиваю опять: в чем же обвинение?

Все это только смешно, но вот в чем заключается серьезная сторона вопроса:

Отец иезуит понимает ли, что значит слово «кафолический»?

«Оно значит *всемирный*», — отвечает отец иезуит. — Всемирный! Но в каком же смысле? — «Что ж, это ясно: в том смысле, что Церковь объемлет все народы». — Я ничего не навязываю отцу Гагарину от себя; таково его собственное объ-

яснение, ибо вот его слова: «Свойство, которого по преимуществу не достает у восточного исповедания, то свойство, которого *отсутствие мечется в глаза*, есть именно кафоличность, всемирность. Стоит открыть глаза, чтоб убедиться, что Церкви этого исповедания суть Церкви областные, местные, народные, не составляющие Церкви всемирной. В этом отношении они стоят ниже протестантства; ибо *протестанты встречаются везде, а о восточных этого сказать нельзя*». Итак, *кафолический* значит принадлежащий всем народам. Но, в таком случае, которая же из Церквей есть *кафолическая*? Где она? В Риме? Пусть покажут мне римскую Церковь *в народе турецком, в Турции; в народе персидском, в Персии; между неграми, в середине Африки?* — В ответ скажут, может быть, что это придирка, и что в этом случае важно большее или меньшее число. Поистине, предполагать, что определения до такой степени грубые могли найти место в символе, может только легкомысленнейший из легкомысленных сынов века сего.

Большее или меньшее число!

Ну, а в то время, когда еще Церковь была, так сказать, в колыбели; когда она вся заключалась в тесной храмине, осветившейся в Пятидесятницу огненными языками, она ли, Церковь ли, по-вашему, была кафолична, или это свойство в то время принадлежало язычеству? А когда торжествующее магометанство распростерло свои ястребиные крылья от Пиренейских гор до границ Китая и заключило в своем громадном охвате маленький мир христиан, кто был кафоличен, по-вашему? Церковь или ислам? Если свести дело на поголовный счет, не окажется ли, что и в настоящее время буддизм кафоличнее Рима? Увы! В вашем смысле кафоличны доселе только невежество и порок, действительно свойственные всем племенам и странам.

Или скажут, что Церковь кафолична, и была искони таковою не в том смысле, будто бы фактически обнимала все народы, а в том, что это было ей обещано, т. е. кафолична в силу своей будущности? Я этому верю, но в таком случае, каким же образом может *метаться в глаза теперь, в настоящую минуту, отсутствие того, что еще впереди*? Нет, отец иезуит думал не о будущем; он думал только о величии современного владычества, о протяжении настоящего владения и неприметно впал в нелепость, поддавшись мечтательному представлению, будто и теперь уже весь мир, или без малого, сделался римским. Для него цифра значит все. За то приложите протестантству еще несколько миллионов последователей и не-

сколько новых колоний, и тогда оно приобрело бы в его глазах самую важную, отличительную черту кафолицизма. Это вытекает из его слов.

Иначе мыслит Церковь. Она познает себя не по будущей всемирности, а по другим признакам. Каковы бы ни были судьбы вещественных сил мира, каковы бы ни были движения духовных сил народов, каковы бы даже ни были успехи апостольства, присущее Церкви свойство кафоличности все-таки нисколько бы не зависело от упомянутых условий; это свойство всегда было неизменно и таковым пребудет всегда. Так понимал его Св. Афанасий*. Он не говорил: «Нас больше» или «Мы дальше разошлись по вселенной» (это было бы сомнительно по отношению к арианам и особенно к явившемся позднее неосторианам); он говорил: «В какой бы то ни было стране, вы везде не более как ариане, евиониты или савеллиане; мы же везде кафолики, везде признаны за таковых». (Я указываю на смысл речи Св. Афанасия и не привожу подлинных слов, ибо не имею под рукою его творений.) Здесь речь не о численности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно высшем. «Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности христианства». Так понимает кафоличность Св. Афанасий. Посмотрим, как понимает ее Церковь.

Отец Гагарин жалеет о том, будто бы в славянском символе не содержится выражения, в котором идея всемирности сияла бы во всем своем блеске. Пусть так, от от чего это произошло? Предположить ли, что переводчики не нашли или не захотели приискать выражения, об отсутствии которого он так скорбит? Славянский ли язык оказался слишком бедным, или переводчики не умели усвоить себе его богатств?

Скажем сперва о переводчиках. С самого приступа к делу славянские первоучители возжелали подарить народу, который они призывали ко Христу, перевод Свящ. Писаний. Вероятно ли, возможно ли, чтоб они не перевели на первых же порах символа веры? Правда, мы не имеем списков им современных, но не подлежит сомнению, что самый перевод дошел до нас от них. А ведь этих первоучителей, Кирилла и Мефодия, греков по происхождению, но состоявших еще в общении с Римом, латинствующие, хотя совершенно не основательно, присвоивают себе. Поэтому и в глазах о. Гагарина, они должны иметь некоторый авторитет. Они-то для передачи греческого слова Katholikos избрали слово *соборный***, так что по этому последнему слову можно судить и о том, как понимали они подлинное выражение. Естественно возникает вопрос: сущест-

вовало ли на славянском языке слово, вполне соответствующее понятию всеобщности? Можно бы привести несколько таких слов, но достаточно указать на два: *всемирный* и *вселенский*. Этого достаточно, чтоб убедиться, что, конечно, не в словах ощущался недостаток для передачи этого понятия.

Первое из приведенных слов (всемирный) встречается в очень древних песнопениях; древность второго (вселенский) также несомненно; оно употребляется, говоря о Церкви, для выражения ее всеобщности (вселенская Церковь) и говоря о соборах (вселенский собор). Итак, вот к каким словам прибегли бы первые переводчики для передачи слова *кафолический*, если б они придавали ему значение всемирности. Я, разумеется, нисколько не отрицаю, что слово katholikos (из kath'ola[1] с подразумеваемым ethne или klimata[2], или другим однородным существительным) может иметь и значение всемрности; но я утверждаю, что не в таком смысле было оно понято славянскими первоучителями. Им и на мысль не пришло определить Церковь географически или этнографически; такое определение, видно, не имело места в их богословской системе. Они остановились на слове «соборный»; «собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве. Итак, очевидно, что слово katolikos, в понятиях двух великих Служителей Слова Божия, посланных Грециею к славянам, происходило не от kath'ola, но от kath'olon[3]; ибо kate часто значит «согласно», например: kata Loukan, kata Ioannen — «согласно Луке», «согласно Иоанну». Церковь кафолическая есть Церковь «согласно всему»*, или «согласно единству всех», Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов; Церковь, предреченная Ветхим Заветом и осуществленная в Новом, словом — Церковь, как определил ее Св. Павел**.

Не посмею сказать: глубокое ли познание сущности Церкви, почерпнутое из самых источников истины в школах Востока, или еще высшее вдохновение, ниспосланное Тем, Кто Один есть «Истина и живот»***, внушило передать в символе слово katholikos словом *соборный*; но утверждаю смело, что одно это слово содержит в себе целое исповедание

1 Букв.: По всем (*греч.*).
2 Народы... страны (*греч.*).
3 По всему (*греч.*).

веры. Римляне, вы, которые присвоиваете себе славянских первоучителей, отрекитесь от них поскорее! Вы, которые разорвали единомыслие и единство, изменив символ без участия и совета ваших восточных братьев, как бы справились вы с определением Церкви, которое завещали нам Кирилл и Мефодий? Оно вас осуждает. Оставайтесь же при ваших притязаниях на географическую всемирность: дальше этого вам не идти. При том же понятии пусть остаются и реформаты, вами порожденные, ибо в истинном значении слова «кафолический» и они нашли бы себе осуждение. Апостольская Церковь в девятом веке не есть ни Церковь kath'ekaston (согласно каждому), как у протестантов, ни Церковь kata ton episkopon tés Romés (согласно епископу Рима), как у латинян; она есть Церковь kath'olon (согласно всему). Церковь, каковою она была до западного раскола и каковою и теперь остается у тех, кого Господь предохранил от раскола: ибо, повторяю, этот раскол есть ересь против догмата о единстве Церкви.

Вот, м. г., каким образом невежество отца Гагарина, так сказать, натолкнуло его на острие Кириллова и Мефодиева свидетельства. Конечно, он не подозревал ни опасности, которой сам себя подвергал, ни того орудия, которое сам же давал в руки против своей партии. Рим осуждается свидетельством тех, которых он выдает за своих миссионеров. Вместо того, чтобы обламывать свои бессильные зубы о каменную твердыню Церкви, лучше бы поступил о. иезуит, если бы принялся за изучение истины, которой он изменил по невежеству. По летам своим он еще не устарел для учения, а тем более для покаяния.

Примите, м. г., уверения и проч.

Неизвестный.

ПИСЬМА
К В. ПАЛЬМЕРУ

I

М. г.! *

С величайшею благодарностию и удовольствием получил я через г. Р. ** ваш изящный и верный перевод стихотворения, написанного мною после смерти старших детей моих***. Позвольте мне сказать вам, что, как ни высоко ценю я честь, оказанную стихам моим, меня еще более радует мысль, что честь эта заслужена, конечно, не достоинством стихотворения, но человеческим чувством, его внушившим. Сочувствие ваше, поистине, меня обрадовало потому особенно, что я встретил его в высшей области человеческого духа, в общении религиозных убеждений и чувств. Это сочувствие даже в одном отношении превзошло мои ожидания****, так как знамение креста и молитвенное общение между живыми и мертвыми обыкновенно отвергаются чересчур боязливым духом реформатства. Мне кажется, вы поступаете справедливо, допуская и то и другое. Тому, кто верит, что крест был действительно орудием спасения нашего, можно ли не видеть в нем самого естественного символа любви христианской, и тот, кто из опасения идолопоклонства, отвергает это святое и родное нам знамение, не поступает ли так же неразумно, как поступил бы человек, осудивший себя из страха лишних и праздных слов на совершенное безмолвие? Точно так же, по-моему, разумно верить в несокрушимость союза любви христианской, что в мире духовном, где единственный закон есть любовь, союз ее не расторгается смертью. Это начало, кажется, в последнее время стало допускаться епископальною английскою Церковию.

Может быть, мне бы следовало прибавить здесь несколько слов в свое оправдание. В Германии обо мне распространилась смешная клевета, будто я выразил чувства ненависти к благородной и высоко просвещенной стране вашей. Слухи эти, может быть, дошли и до вас; они возникли из писаний ораторианца Тейнера*****, были повторены иезуитами и перепечатаны в некоторых газетах. Странно было видеть защиту Англии в руках нежданных поборников, никогда не слывших ее друзьями. Глубокая и непримиримая вражда к России и восточной Церкви внушила им горячую, внезапную

любовь к Англии. Но я не буду искать себе оправдания, я убежден, что здравый смысл и справедливость англичан будут всегда достаточной защитой от наглого лицемерия ораторианца и иезуита. Лучше позвольте мне предложить вам некоторые замечания по поводу последней части письма вашего к Р., которая была им сообщена некоторым из его друзей.

Вы говорите: «Те, которые хотели бы заслужить название истинных патриотов и космополитов, должны бы не устами только произносить слова «*о соединении всех*»*, но из самой глубины сердца вторить им каждый раз, как они повторяются в богослужении».

Я совершенно уверен, что многие просвещенные русские люди повторяют это место в литургии не одним языком и голосом, но душою и сердцем. Что до меня касается, то я, воспитанный в благочестивой семье, и в особенности набожною матерью (доселе еще здравствующею), был приучен всем сердцем участвовать в этой чудной молитве церковной. Когда я был еще очень молод, почти ребенком, мое воображение часто воспламенялось надеждою увидеть весь мир христианский соединенным под одним знаменем истины. С летами, когда передо мною яснее стали обозначаться препятствия к такому соединению, надежда моя остыла, и теперь, я должен сознаться в этом, от нее осталось лишь одно желание, едва поддерживаемое слабым мерцанием надежды, что, может быть, успех возможен, но только лишь через многие и многие годы. На южную Европу, погруженную в глубокое невежество, еще долго нельзя рассчитывать. В Германии, в сущности, религии нет; есть лишь суеверное поклонение науке. Во Франции нет чистосердечной жажды истины; в ней мало искренности. Англия, с своею скромною наукою**, с своею добросовестною любовью к религиозным истинам, могла бы подавать некоторые надежды; но — позвольте мне вам откровенно высказать мой образ мыслей — Англия окована железными цепями обычая и предания.

Вы пишите еще: «Мысли серьезных и добросовестных людей в Англии обращены лишь на возможность соединения с Римом»***. По-моему, не трудно объяснить такое явление. В понятиях православного, соединение может быть лишь последствием полного согласия и *совершенного единства учения* (не говорю здесь об обрядах, за исключением тех, которые имеют значение символа или изображения догмата). Церковь в составе своем не есть государство: она не имеет ничего общего с государственными учреждениями и потому не может допустить ничего похожего на условное соединение. Римская Цер-

ковь — дело другое: она государство и легко допускает возможность союза, даже при глубоком разногласии в учении. Так, например, есть огромная разница между логическим рабством ультрамонтанов и иллогическою полусвободою непоследовательных галликанцев*; однако у тех и у других одно знамя, и те и другие подчиняются одной главе. Сохранение Никейского символа при повиновении Риму в униатско-польской Церкви** — дело крайне нелепое, однако Церковь эта была признана и узаконена Римом, что совершенно последовательно, ибо римская Церковь есть государство и потому имеет право действовать как таковое.

Англии тем естественнее заботиться о соединении с Римом, что собственно Англия никогда, в самом деле, не отвергала авторитета римской доктрины. Тем, которые признают законность папского решения в деле изменения символа, то есть в самом жизненном вопросе веры, прилично ли отвергать это решение в делах, относящихся к церковному порядку, или к вопросам второстепенной важности? *Союз**** возможен с Римом; в православии возможно только *Единство.* Уже более тысячи лет прошло с тех пор как испанцы (во времена готфов) изобрели инквизицию**** и сделали прибавку к символу. Почти столько же времени прошло с тех пор, как папа *властью* и *словом* своим подтвердил эту прибавку. С того времени западные общины прониклись глубоким презрением и непримиримою враждою к неизменному Востоку. Чувства эти обратились в предание, как бы срослись с римско-германским миром; а Англия всегда жила духовною жизнию этого мира. Может ли она разорвать со всем своим прошедшим? Вот, по моему мнению, в чем заключается великое, непобедимое препятствие к единству. Вот причина, по которой столько частных усилий не увенчалось успехом, даже не встретило сочувствия, вот почему сообщения по поводу вопросов богословской науки остались не обнародованными, не известными публике, хотя, как до меня дошло, об них знают многие богословы ваши, например, епископ Парижский, доктор Пюзей***** и др. Не трудно сказать: «Мы всегда были» католиками, но когда Церковь осквернилась злоупотреблениями, мы «протестовали и несколько перешли пределы протеста; теперь отступаем назад», — это легко. Гораздо тягостнее сделать такое признание: «Мы в продолжении долгих столетий, с самой зари нашей умственной жизни были схизматиками». Чтобы произнести такую исповедь, нужно человеку сверхъестественное мужество, а народу почти невероятная степень смирения, чтобы принять ее.

Таковы, м. г., причины, по которым в России так безнадежны самые горячие желания единства. Вот почему и самая надежда, там, где она не совсем еще исчезла, обращается скорее к восточным общинам, к последователям Нестория, Евтихия и других. Нет сомнения, что эти общины гораздо более, чем западные Церкви, отдалились от православия, но чувство горделивого презрения не пересекает им пути примирения с нами...

Простите варварский слог иностранца и нескромность человека, решившего писать к вам, хотя он не имеет удовольствия быть лично знакомым с вами. Примите и пр.

P. S. Письмо это было уже написано, когда я узнал из газет об обращении Ньюмана и многих других к римской Церкви. Я должен признаться, что, по моему мнению, для Церкви английской наступит теперь критическая минута.

10 дек. 1844.

II

М. г.!

Примите выражение искренней благодарность моей за дружеское письмо ваше и за полученные мною по почте экземпляры ваших стихотворений и гимнов. Меня глубоко тронуло посвящение, напечатанное в начале этого полезного и изящного издания. Вы оказали мне ничем не заслуженную и неожиданную честь, поместив имя мое в начале вашей книги. Я глубоко ценю это доказательство вашего дружеского сочувствия, которого никогда не забуду.

Счастлив бы я был, если бы мог доказать делом или словом, что я не совсем недостоин вашей дружбы.

Рассуждения о церковных вопросах*, с которыми вам угодно было ко мне обратиться, требуют возражений. Эти рассуждения внушены не духом холодного, схоластического словопрения, но горячим, поистине христианским желанием всеобщего единства; и хотя я сознаю недостаточность моих сведений по многим отраслям богословской науки, однако, чувствую, что отвечать на вопросы, предложенные вами, и на мнения, вами высказанные о Церкви и церковном учении, есть обязанность, от которой я не имею права уклониться.

В обоих письмах ваших встречаются дружеские обвинения, из которых некоторые обращены ко мне лично; другие, как кажется, относятся ко всем нашим восточным общинам. В упреках ваших много правды, и я даже не попытаюсь не только опровергнуть, но и ослабить их.

Мне кажется, однако, что избранная вами точка зрения не совсем верна, и только поэтому позволю себе сказать несколько слов в наше оправдание. Прежде всего, поспешаю согласиться, что безнадежность, с которою я смотрю на препятствия, удерживающие Запад от возврата к православию, может быть употреблена против меня как доказательство (и действительно есть доказательство) моего маловерия и слабости моего желания. При большей душевной теплоте, при более христианском настроении ума дело представилось бы мне, вероятно, в ином свете, или, по крайней мере, взор мой обратился бы от соображения земных вероятностей к помышлениям о благом Провидении и о Его неисповедимых путях. Но после этого признания да позволено мне будет сказать, что я убежден в верности представленной мною картины настоящего положения дел (будущее в руках милосердного Провидения). Я уверен в справедливости того мнения, что важнейшее препятствие к единению заключается не в тех различиях, которые бросаются в глаза, т. е. не в формальной стороне учений (как вообще предполагают богословы), но в духе, господствующем в западных Церквах, в их страстях, привычках и предрассудках, а главным образом — в том чувстве самолюбия, которое не допускает сознания прежних заблуждений, в том горделивом пренебрежении, вследствие которого Запад никогда не решится признать, что Божественная истина столько лет охранялась отсталым и презренным Востоком. Небесполезны, кажется, были бы слова мои, если бы они могли обратить внимание ваше на те затаенные причины, которые расширяют бездну, разделяющую восточные и западные общины.

Горек упрек, который вы, по-видимому, обращаете ко всем православным обществам, и в особенности к России: упрек в недостатке христианского рвения и энергии, в явном равнодушии к делу распространения истинного учения. Не стану, однако, отрицать справедливости вашего обвинения. Может быть, нашлись бы для нас некоторые извинения в продолжительных бедствиях Греции и нашего отечества, в тяжести магометанского ига, в обстоятельствах политических, в духовной борьбе с заблуждением, расколами и с беспрерывным напором современного безверия, которая не прекращается в пределах нашего отечества; но знаю, что все эти извинения недостаточ-

ны для полного нашего оправдания. Большая половина мира погружена во мраке невежества: наши ближайшие соседи на Востоке живут в совершенном неведении слова жизни и учения Христова. Могло ли бы это быть, если бы мы наследовали горячее рвение апостолов? Перед такими доказательствами что́ скажем мы в свое оправдание? Они обличают нас, и если бы мы не сознавали неключимости нашей, то были бы совершенно недостойны ниспосланной нам благодати и милости. Смирение требуется не только от частных лиц, но и от целых народов и обществ. Для христианства смирение едва ли даже может быть названо обязанностью, это простое повиновение голосу разумного убеждения. Об одном только можем мы просить и одного требовать, а именно: чтобы не судить о вере, которую мы исповедуем, по нашим делам. После такого признания справедливости ваших обвинений, кажется, могу прибавить, что нас нельзя упрекать в безучастии и равнодушии к делу обращения западных братий наших и примирения с ними. Апостолы разнесли по всему миру новую весть радости и истины. Наши миссионеры могли бы то же самое сделать для языческого и магометанского Востока*. Но что могли бы мы сказать Западу? Какую новую весть понесли бы мы туда? Какой новый источник знания открыли бы мы Европе, и в особенности Англии? Не должны ли мы со стыдом признаться, что большинство народа у вас гораздо более знакомо с Священным Писанием, чем наши соотечественники? А ваше духовенство и даже миряне не лучше ли изучили церковную историю и писания отцов, чем вообще наши ученые богословы? Оксфорд не такой ли центр науки, с которым мы соперничать не можем? Что же понесли бы к вам миссионеры наши? Одно лишь бессильное свое красноречие да несколько личных заблуждений, свойственных каждому человека и от которых одна только Церковь свободна. Было время, когда христианское общество проповедовало не одним словом, но и примером своим. Но кого бы убедил частный пример одного миссионера**? А что касается до нашей общественной жизни, то на что бы могли мы указать? Нам пришлось бы просить, чтобы вы отвернули от нас ваши взоры; ибо достоинства наши затаены, а пороки дерзко выставляются напоказ и особенно мечутся в глаза в той столице нашей и в тех слоях нашего общества, на которых наиболее останавливается внимание иностранца. Обряды и постановления нашей Церкви находятся в явном презрении: их топчут в грязь те самые, которые должны бы нам подавать пример уважения к ним. Нам остается одно (но и за это мы подвергаемся упрекам, по-видимому, справедливым), а именно: следить с

напряженным вниманием за борьбою, которая повсеместно совершается, а в Англии отличается особенною искренностью и добросовестностью; ожидать последствий ее и выражать сочувствие наше теплыми молитвами к Господу, дабы Он даровал победу чистейшим побуждениям и лучшим силам человеческой природы.

Теперь возвратимся к замечаниям вашим, касающимся церковного учения*. Мне очень хорошо было известно, что сам Лютер был не прочь от того, чтобы снова допустить крестное знамение и общение молитвы между живыми и усопшими (хотя, впрочем, он неоднократно нападал на то и другое), знаю также, что англиканская Церковь никогда определительно (формально) не отвергала ни того, ни другого. Но отвержение *на практике* как крестного знамения, так и молитвы, показало, как далеко ушла Англия на пути протестантства сравнительно с первым временем его распространения, и я не могу не радоваться, видя возвращение ее к добрым и вполне христианским началам. Но позвольте мне сделать здесь замечание, которое, хотя и касается только одной стороны вопроса, но может, однако, привести к заключениям довольно важным в отношении к духу западной Церкви вообще.

Вы говорите, что даже те английские епископы, которые наименее расположены в пользу духовного движения, известного под именем пюзеизма**, также всегда готовы были признать, что Церковь их никогда и никоим образом не осуждала воззваний или поэтических обращений к святым и ангелам, и что возражения разумных и благочестивых англиканцев направлены лишь против молитв *в прозе*, *серьезно* (т. е. с полною уверенностью) обращаемых к существам и душам бесплотным, в смысле *службы****, выражающей благоговейное почитание. Мне кажется, что слово *служба*, хотя действительно нередко употребляемое в том значении, о котором вы здесь упоминаете, несколько затемняет вопрос. Торжественная песнь, приветствующая воина, стяжавшего победу, при возвращении его в отечество, не называется службою, хотя песнь, эта, несомненно, есть дань и радостное выражение почитания и признательности. Точно так же хвала, воздаваемая христианами тем благородным бойцам, которые, в продолжение многих столетий, подвизались в духовной брани, сражаясь за дело Господне и свято соблюдая Предания Церкви, не должна бы называться службою, но выражением радостной и смиренной любви. Нельзя в точном смысле говорить об нас, что мы служим собратьям нашим, как бы неизмеримо выше нас ни стояли теперь наши прежние сослуживцы. Возражение англиканцев

и других протестантов имеет некоторое основание, поколику оно обращено против слова, но никак не может относиться к самому делу. Ни один просвещенный член православной Церкви не понял бы даже этого возражения, если бы ему не были известны определения и теории латинского происхождения, из которых по большей части возникли и развились заблуждения протестантов. Но остается еще возражение. Мы возносим к душам сотворенным не одну дань хвалы, мы обращаемся к ним также, и обращаемся *серьезно*, с просьбами. В этом случае слово *просьба* кажется точнее и вернее слова *молитва*. Мы просим, чтоб они заступались и молились за нас перед престолом Спасителя. Какая польза от этих просьб? Какое мы имеем на них право? Нуждаемся ли мы в ином заступнике, кроме Христа и Господа нашего? Обращение к существам сотворенным может ли иметь какое-либо значение, и не лучше ли откинуть эти пустые и лишние обряды? Вот в чем заключается вопрос. Отвечу вам другим вопросом. *Серьезно ли* говорил апостол, когда испрашивал у Церкви ее молитв*? Серьезно ли говорят протестанты, когда обращаются (что случается очень часто) к своим братьям, испрашивая их молитв? Скажите же на милость, на основании какой логики отличаете вы первые случаи от последних? Сомневаетесь ли вы в действительности и возможности общения между живыми и мертвыми через Христа и во Христе? Это было бы сомнение уже не христианское, и здесь оно не требует опровержения. Приписывать христианам, живущим на земле, такую силу заступничества, какой мы не признаем за молитвами причастных к небесной славе, — было бы явною нелепостью. Если бы протестанты решились во всех случаях слушаться логики (на что они заявляют притязание), то решительно утверждаю, что не только англиканцы, но и все протестантские секты, даже худшие из них, решили бы, что должно непременно или допустить *серьезные* обращения к святым и ангелам, или отказаться от взаимных друг за друга молитв христиан, живущих на земле. Почему же теперь эти обращения не только запрещаются, но даже осуждаются? Просто потому, что протестантство всегда и везде протестует; потому что уму протестантскому всегда присуще полупелагианство папизма с его учением о заслугах и о собственном, как бы самодельном достоинстве святых, потому что протестантство несвободно и не может быть свободным, потому, наконец, что несмотря на свои вечные вопли против папизма, протестантство все-таки стоит на одной с ним почве, пробивается данными им определениями и не менее самого фанатического ультрамонтанства, рабствует утилита-

ризму, составляющему краеугольный камень доктрины папистов.

Мы же свободны, и хотя вполне уверены, что нам не нужно другого заступника, кроме Христа*, однако мы даем волю выражениям любви своей и не к одним живущим обращаемся с горячими желаниями духовного общения и взаимных молитв, но и к усопшим, к тем, которые достигли спасения не силою собственных достоинств (ибо никто из совершеннейших не достоин, кроме одного Христа), а благодатью и милосердием Господа, которые, как мы уповаем, могут распространиться и на нас, и нам даровать блаженство.

Я готов согласиться с вами в том, что если бы англиканцы на практике ввели у себя вновь в употребление гимны к святым и ангелам и оценили всю поэтическую их красоту, то вопрос об этом разрешился бы сам собою и не представлял бы более препятствия к воссоединению. Я бы даже не упомянул о нем, если бы не видел в нем яркого примера и доказательства того подчинения учению и духу римской Церкви, в котором находятся все западные общины. Это подчинение столь же очевидно в отрицании римского учения, как и в согласии с ним. Я нахожу следы его не в одном отвержении молитв, обращаемых к невидимой Церкви, но и во многих других подобных случаях, как то: в споре о вере и о делах, о пресуществлении, о числе таинств, об авторитете Священного Писания; словом, оно проглядывает в каждом вопросе, касающемся Церкви, и в каждом протестантском решении этого вопроса. Но это подчинение особенно заметно в том вопросе, который вы заодно со мною считаете величайшим препятствием не только к фактическому осуществлению единства между православным и англиканским вероисповеданиями, но даже и к мысли о примирении их.

Не стану углубляться в самую сущность вопроса, не стану пытаться защитить Никейский символ в его превобытной форме (т. е. до прибавки Filioque); не стану говорить о том, что западное учение не подтверждается никакими свидетельствами, кроме нагло искаженных отрывков из творений Святых Отцов, или приводимых ими текстов Св. Писания, которые частью свидетельствуют только о *ниспослании* Духа (missio ad extra), частью же, если бы были поняты в настоящем их смысле, послужили бы прямыми опровержениями римского учения. Таково, например, место у Св. Августина, где сказано principaliter autem a Patre**, что вовсе не значит: *главнейшим образом* или *по преимуществу* от Отца, а значит: от Отца *начально*, или как *начало* (quoad principium). Смысл же всего места следующий: Дух ниспосылается, приходит ad extra, от

Отца и Сына, но имеет начало, исходит от Отца. Не буду также напоминать о том, что вселенский собор* решительно одобрил анафему, произнесенную Феодоритом против учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Нелепое объяснение этого факта, предложенное иезуитом Ягером в его истории Фотия**, а также другими римскими писателями, старавшимися доказать, что анафема эта относилась к монофизическим стремлениям***, недостойно честного и христианского обсуждения богословского вопроса. Все это я оставляю в стороне, так как ничего не мог бы прибавить к тому, что вам уже известно: ничего не мог бы сказать сильнее и убедительнее того, что сказали знаменитые Феофан Прокопович и Адам Зерникав. Я позволю себе только одно замечание. Мир протестантский разбился и разорвался на множество заблуждений; в нем возникали самые странные и одна другой прямо противоречащие секты; эти секты расходятся между собою почти по всем вопросам церковного учения, между тем (заметьте это) вопрос, о котором мы говорим теперь — исхождение Духа от Сына — почти всеми добросовестными протестантами признается, по крайней мере, за вопрос сомнительный (хотя, по-моему, в нем нет и места для сомнения). Скажите, чем же объяснить, что ни одной из этих сект не пришло на мысль восстановить Никейский символ? Каким образом могло случиться, что некоторые из них под влиянием очевидных сомнений предпочли совершенное оущение слов об исхождении Святого Духа принятию формулы православного исповедания, хотя она есть буквальное повторение слов Спасителя? Не убедительное ли это доказательство несомненного, хотя и непризнанного, подчинения римскому, стародавнему влиянию и глубоко укорененного чувства отвращения ко всему тому, что могло бы, по-видимому, подтвердить истину православного учения? Вы, я надеюсь, не упрекнете меня в несправедливости или пристрастии суждения о наших противниках в области Церкви.

Вопрос этот чрезвычайно важен, он важен в двояком отношении: в нравственном и в догматическом. Я оставлю в стороне второе и рассмотрю первое, т. е. нравственную сторону дела. В седьмом веке кафолическая Церковь была едина и представляла полное согласие и единство в учении. От Египта и Сирии до далеких пределов Британии и Ирландии существовало полное общение любви и молитвы****. В половине этого столетия, а может быть, и в конце предыдущего, испанское духовенство ввело изменение в символе. В первом письме моем я прибавил, что это изменение совпало с появлением инквизиции***** в худшем ее виде, и что то и другое было делом одних и тех же

областных соборов. Я хотел этим напомнить вам, что первый шаг к разобщению был совершен духовенством самым развращенным, худшим, чуждым христианского духа, напыщенным, отуманенным горделивым сознанием своих непомерных политических прав. Нововведение это, возникшее в далекой стране, вскоре после того наводненной и завоеванной магометанами, долго оставалось незамеченным, однако, хотя и незамеченное на Востоке и даже в Италии, оно стало распространяться все более и более между западными общинами.

В конце восьмого и в начале девятого столетия новый символ был почти всеми принят на Западе. Мы, в этом случае, не имеем права слишком строго укорять Римский престол. Папы сознавали незаконность совершившегося дела; они предвидели его страшные последствия; они старались остановить его развитие, но не умели это сделать. Единственный и, конечно, великий грех их — в слабости и недостатке твердости в борьбе. Запад сознавал себя совершеннолетним и заговорил от своего имени, пренебрегая чужим мнением, не требуя ни совета его, ни согласия в делах веры. Нововведение было торжественно принято. Для этого не созывали собора и не только не обращались к восточным епископам для испрошения их согласия, но даже не предупредили их о случившемся. Таким образом был расторгнут *союз любви*; таким образом было на деле отвергнуто общение веры, ибо при различных символах такого общения быть не может. Не стану спрашивать: было ли все это законно? Идея права и законности стоит на первом плане у казуистов и учеников *juris romani*[1]; но она не может удовлетворить христианина; я спрошу: было ли это нравственно, по-братски ли, по-христиански ли было поступлено? Одна Церковь самовольно себе усвоила, похитила право всей кафолической Церкви. Незаслуженная обида нанесена была доверчивым братьям, которые до того времени подавали пример величайшей твердости и ревности в защите Церкви. Поступок этот был, конечно, самым ужасным преступлением и проявлением самой отвратительной гордости, самого наглого презрения. А между тем наследство нечестия принято; оно удерживается доныне. Неужели оно сохранится навеки?

Пусть мирские общества уклоняются от нравственного закона, пусть грешат и торжествуют в согрешениях своих и гордятся временными выгодами, ими приобретаемыми; я никогда не был и не мог быть политическим деятелем и поэтому не берусь судить политические общества, хотя, впрочем, сильно

1 Римского права (*лат.*).

склоняюсь к мысли, что и там за ошибки отцов расплачиваются потомки, по непреложной логике истории, руководимый Провидением. Знаю также наверное, что каждый человек должен отвечать за грехи свои и терпеть за них кару до тех пор, пока не признает их и не покается в них; но еще более уверен я в том, что в Церкви Божией, в избранном, святом и совершенном сосуде Его небесной правды и благодати, грехов нет и быть не может, и что поэтому общество, принимающее и сохраняющее наследство греха, никак не может вступить в общение с Церковью, ни быть признаваемо за часть ее*.

Заметьте, что я не касался догматической стороны вопроса, а только рассматривал нравственное его значение. Могу еще прибавить, что мы, таким образом отверженные нашими самовластными братьями, по-видимому, могли бы признать за собою право решать одни всякого рода вопросы, властью нашего собственного духовенства, с согласия наших мирян. Мы, однако, не воспользовались им**. Мы не изменились; мы все те же, какими были в восьмом столетии, прежде чем Запад оттолкнул так нагло своих братьев. Пусть испытывают нас, пусть зовут к ответу. О, если бы вы только согласились возвратиться к тому, чем вы были в то время, когда мы все соединялись союзом веры, молитвенного общения и любви!

Мне надобно прибавить еще несколько слов в ответ на последнюю часть вашего печатного письма. Правило, предлагаемое вами, справедливо: должно держаться крайней добросовестности и доброжелательства в суждениях о верованиях разобщенных с нами братьев; должно внимательно избегать клеветы или ошибочных объяснений, чтобы не произвести напрасного и нового разногласия и не усилить его в том, в чем оно уже существует. Кажется, что мы вообще не склонны к такому пороку; насколько я знаю своих соотечественников, я нахожу в них расположение противоположной крайности. Впрочем, я не буду спорить и даже готов допустить, что человек не может быть вполне беспристрастным там, где дело идет о собственном его лице, о его народе или о его Церкви. Но в настоящем случае не вижу, в чем могла бы заключаться ошибочность суждения с нашей стороны? Одно из двух: прибавка имеет ли действительно то значение, какое ей приписывается последователями Рима, т. е. догмата о начальном исхождении Духа, которого мы никак иначе назвать не может, как еретическим положением, или прибавка выражает лишь исхождение ad extra, т. е. ниспослание, о чем ни один православный не посмеет и не станет спорить? В первом случае разногласие двух Церквей существенно и дело должно быть решено доказательствами, почерп-

нутыми из Писаний и из нравственного чувства. Иными словами, должно убедиться: на самом ли деле западное учение оправдывается Священным Писанием, древнейшими его истолкователями, а также определниями вселенских соборов. Следует также рассмотреть: вероятно ли, чтобы изменение, сопровождавшееся столь явным нарушением прав, столь очевидным пренебрежением к значительной части Церкви, могло быть внушено благодатью Святого Духа? Кажется, не трудно доказать неосновательность того и другого положения. Во втором случае разногласие в существе дела, правда, исчезает, но вместе с тем обязанность выкинуть вставку делается еще настоятельнее. Кто решится упорствовать в употреблении двусмысленного выражения, когда неточность эта имела и доселе имеет столь горестные последствия? Кто из осуждающих в душе своей старый грех самовластия решится поднять его знамя? Кажется, что здесь нравственная обязанность очевидна и не подлежит сомнению.

Мое искреннее мнение об англиканской Церкви во многих отношениях сходится с вашим. Я вполне убежден, что в ней заметны многие православные стремления, еще не вполне развившиеся, но готовые созреть, что в ней содержатся многие начала единства с православием, может быть, лишь затемненные несчастными привычками римского схоластицизма, и что близко время, когда за лучшим взаимным пониманием последует настоящее примирение разлученных братий. Но должно непременно уяснить, и уяснить в смысле православном, двусмысленное выражение, столь близко походящее на ересь; должно торжественно, решительно отвергнуть, исключить из употребления и дух, и язык ереси — повторяю здесь ваши собственные слова. Для этого, прежде всего, следует покаяться в незаконном усвоении власти, от которого возникло изменение символа и признать это изменение нарушением закона любви. Но здесь-то именно и возникает *нравственное* препятствие. Такой приговор показался бы (да и был бы на самом деле) самоосуждением, покаянием, а как ни сладки плоды покаяния, корень его всегда горек и противен для гордости, от которой ни один из смертных вполне не избавлен. Ничто истинно доброе не дается без нравственного возрождения; напротив, из него истекает всякое благое последствие, так как само возрождение приносит с собою всесовершенную благодать Отца миров. Знаю, что такое возрождение — дело нелегкое, и вот почему надежды мои так слабы и ничтожны, несмотря на то, что есть многие причины, которые, по-видимому, могли бы ободрять меня. Чувствую, что не следует уступать недоверчи-

9—5297

вому страху; но я поступил бы еще хуже, если бы не объяснился с вами с полною откровенностью и скрыл бы от вас свой образ мыслей. Велика была бы моя радость, если бы события обличали меня в напрасной робости и доказали мое заблуждение.

После того как я так искренно высказал свое мнение, решаюсь прибавить, что, по моему убеждению, многие из самых благонамеренных англиканских богословов склонны впадать в страшное и опасное заблуждение. Я говорю о том ложном мнении, будто каждая отдельная Церковь может увлекаться местными заблуждениями, не нарушая кафолического единства, и что вся кафолическая Церковь может также быть помрачена временными заблуждениями, иногда общими во всех ее частях, иногда различными в каждой ее части, так что истину приходилось бы добывать из неочищенной массы, по известному правилу: quod semper, quod omnes, quod ubique (что всегда, что всеми, что везде принималось)*.

Недавно я прочел с удовольствием книгу, которая, без сомнения, вам уже известна, это — сочинение Девара о немецком рационализме**. Вот, по-моему, образец частной и здравой логики, свободной от страстей и предрассудков. Острый ум автора не только в совершенстве исследовал причины неизбежного развития рационализма в протестантской Германии, но указал следы его и в римском католичестве, несмотря на беспрестанные притязания Рима доказать противное. Это, без сомнения, великая истина, которую можно бы подтвердить другими сильнейшими доказательствами; но странно, что г. Девар выгораживает англиканскую Церковь из общего осуждения. Как будто Церковь, исповедующая *Реформу*, тем самым не обличает себя в рационализме? Конечно, если бы в самом деле *вся* Церковь (или Церковь в ее совокупности) могла впадать в догматические погрешности, тогда *частная* (личная) критика над нею была бы не только правом, но неизбежною необходимостью для каждого. Но в этом именно и заключается вся суть *рационализма*, как бы она ни прикрывалась благозвучными словами: свидетельства Отцов, авторитета кафолической Церкви, Предания, вдохновения и другими. Ибо для рационализма: свидетельство Отцов — кипа исписанной бумаги; авторитет Церкви — пустое слово, когда уже раз допущено, что сама Церковь впадала в заблуждения; Предание, хотя бы единожды прервавшееся, уничтожено навсегда. Наконец, что значит это специальное вдохновение, на которое всякий может иметь притязание, хотя никто другой не обязан ему верить? Сама Истина дала нам обетование постоянного пребывания Духа Святого, и если мы будем твердо верить

этому обетованию, то свет истинного учения не перестанет во все веки сиять и освещать нас, привлекать к себе наши взоры, даже и тогда, когда мы не ищем света. Но если раз дать помрачиться этому свету, он неминуемо и навсегда померкнет. Тогда слово *Церковь* обратится в пустой звук, лишенный смысла, или придется понимать его так, как понимают теперь многие немецкие протестанты, для которых слово *Церковь* значит собрание добрых людей самых разнообразных убеждений, но соединенных искренним желанием открыть истину, с полною, однако, уверенностью, что до сих пор никто не находил ее и без всякой надежды когда-либо ее открыть. Вот неизбежные последствия рационализма, хотя, кажется, их не сознают многие из достойнейших наших богословов. Это, без всякого сомнения, опасное самообольщение.

Если вы найдете резкими некоторые из употребленных мною выражений, прошу вас не судить их слишком строго. Я не имел намерения обидеть, и моим единственным побуждением было искреннее желание разъяснить все затруднения, дабы скорее разрешились и уничтожились они с помощью Того, Чье благословение непременно озарит сердца, честно и смиренно стремящиеся к познанию истины и к достижению нравственного совершенства. Таких сердец, конечно, немало в отечестве вашем.

18 августа 1845.

III

М. г.!

Примите усерднейшую благодарность мою за дружеское письмо ваше и простите запоздалость моего ответа. Не могу не назвать письма вашего дружеским, хотя в нем содержится много жестких на нас нападений; но они высказаны с тою честною откровенностью, которая, по-моему, служит ручательством истинно дружеского расположения. Обвинения ваши мне кажутся несправедливыми, но вы их высказываете с беспощадною прямотою, свидетельствующею о сильном желании вашем открыть истину и довести спорный вопрос до удовлетворительного разрешения. Всегда бы следовало ясно и откровенно высказывать всякое сомнение, недоразумение и осуждение, не щадя осуждаемого: это единственный путь к

определению границ между правдою и заблуждением. В вопросах истинной важности не только не следует уклоняться от правды, но не должно даже смягчать ее.

Позвольте мне вкратце перечислить ваши обвинения*. Во-первых, говорите вы: «Если вы точно имеете притязание принадлежать к единой, православной и кафолической Церкви (что несомненно), то вам бы следовало ревностнее заботиться об обращении заблуждающихся обществ. В истинной Церкви не может иссякнуть дух апостольства, истинный дух любви, а у вас явный недостаток апостольского духа». Во-вторых, вы находите, «что притязания наши явно противоречат готовности, выраженной некоторыми из самых известных наших богословов, допустить соединение с латинскою Церковью на самых снисходительных для нее условиях». В-третьих, вы утверждаете, «что Церковь, допустив изменение некоторых обрядов, сознала в себе возможность маловажных ошибок, и, как бы заблуждение ни было ничтожно, как бы изменение ни было незначительно, все же, говорите вы, они лишают нас возможности логически защищать начало догматической непогрешимости истинной Церкви»**.

В нашем недостатке христианского рвения я чистосердечно сознался, хотя и снял с Церкви это обвинение в отношении к западному миру. Вы приписываете эту нравственную вялость нашу тому, что Церковь внутренно, про себя, убеждена будто бы в том, что она есть не более как часть всеобщей Церкви, несмотря на все свои притязания на иное значение. Такое толкование кажется мне совершенно произвольным; оно не может быть допущено до тех пор, пока представляется возможность другого, более удовлетворительного, объяснения. Вам кажется, что я отвечал не прямо, а уклончиво, когда упомянул о различии, существующем между нашими отношениями к язычникам и к христианским народам Европы. Но, думаю, что мне нетрудно будет защитить высоким авторитетом справедливость сделанного мною различия. Я говорил: «Какую весть понесем мы христианскому Западу, какой новый источник знания откроем мы народам, более нас просвещенным, на какое новое учение укажем мы людям, которым известна истина, но которые пренебрегают ею?» Слова эти не выражают ни робкого уклонения от борьбы (что в самом деле доказывало бы слабость и сомнение), ни недоверчивости в силе наших доказательств и авторитетов; едва ли даже можно найти в сказанном мною признак большого недостатка рвения и любви; это не более как доказательство в подтверждение того глубокого убеждения нашего, что есть *нравственное препятствие*, не

позволяющее Западу принять в простоте сердца истину, предлагаемую ему Церковью, препятствие, истекающее не из невежества и не из доводов разума. Никакие человеческие усилия не победят его, когда оно не побеждается лучшими чувствами тех лучших людей, которые видят истину, но не решаются ее исповедать*. Такое нравственное нерасположение само по себе возможно; остается лишь дознать, действительно ли оно существует в обсуждаемом нами случае? Вспомните притчу о Лазаре**: не изрек ли в ней Сам Отец Света и Источник Любви устами Авраама: «Аще Моисея и пророков не послушали, и аще кто от мертвых воскреснет, не имут веры». Не думайте, прошу вас, чтобы я привел это место с намерением огорчить вас; мне бы не хотелось обращаться к вам с обидными упреками. Я уже признался в недостатке рвения в нашем народе и в нашей стране; я готов повторить это признание, но все-таки я убежден, что мы имеем право применить к настоящему делу слова Христовы, и что вы удалены от нас силою нравственного препятствия, происхождение и историческое развитие которого я старался проследить в моем предыдущем письме.

Из признанного мною недостатка рвения нашего в отношении к язычникам*** следует ли заключить, что восточная Церковь заблуждается, и что она есть только часть (да и едва ли даже часть) всеобщей Церкви? С этим я не могу согласиться. Можно допустить, что духовная вялость есть частный недостаток народов (греков или русских), которым временно поручена судьба Церкви, но недостаток этот не касается самой Церкви и не нарушает ее чистоты****. Неисповедимы судьбы Божии! В продолжение двух столетий сколько миллионов людей присоединено к стаду Христову усилиями нескольких сотен учеников! Ежели бы такая пламенная вера продолжала согревать сердца христиан, то в короткое время весь род человеческий услышал бы слово спасения и покорился бы ему. Между тем шестнадцать столетий прошло с тех пор, и мы с невольным смирением должны признаться, что и теперь бóльшая, и значительно бóльшая, часть человечества погружена во мраке невежества.

Где же ревность апостольская? Где истинная Церковь? Это обстоятельство, если придать ему значение доказательства, привело бы к такому заключению, которое заставило бы всякого отвергнуть его доказательность. В средневековой и в начале новой истории мы в продолжение нескольких столетий не видим ни одного примера великого народного обращения, ни одной замечательной попытки проповеди Слова Божия; едва

встречаем мы в это время несколько частных обращений*. Но дает ли это повод к обвинению всей Церкви? В наше время дух миссионерства торжественно пробудился в Англии. В те дни испытания, через которые стране этой, вероятно, суждено еще пройти, заслуга эта, конечно, забыта не будет Всемогущим Богом. Но этот новый или до сих пор не замеченный факт высокого стремления к миссионерству есть ли признак приближения англиканской Церкви к истине? Доказывает ли, что она очищается и растет в силе? Этого, кажется, никто не находит. Или обратимся к несторианцам, которых вы противопоставляете нам. Я не обижаюсь этим сближением, хотя вы сами назвали его карикатурным**, вероятно, из опасения огорчить нас. Несторианцы вообще необразованы и весьма невежественны во всем, что касается наук и художеств; но не более как лет сто тому назад невежество было и нашим уделом. Несторианцы вообще бедны, но бедность никому не ставится в укор, а тем менее христианину. Несторианцы немногочисленны, но истина оценивается не по числу ее последователей. Была пора***, когда несторианцы были многочисленнее, богаче и ученее, чем в наше время. Ревностные проповедники их разошлись по всему Востоку, доходили до внутренней Индии и до самой середины Китая, и не тщетно трудились они: миллионы за миллионами обращались к учению Нестория (не один Марко Поло свидетельствует об их успехах). Спрашиваю: были ли несторианцы ближе к истине в эпоху своего торжества, чем в наше время? Магометанство и буддизм представят нам те же явления и приведут к таким же заключениям, то есть к заблуждению. Так и истина переживала эпохи горячего рвения и сравнительного равнодушия; что обусловливается во времени характером различных эпох, то может встречаться и в одну и ту же эпоху, как последствие различий в характере народов. Поэтому не понимаю, как можно обвинять православную Церковь в пороках, которые, по-моему, очевидно принадлежат исключительно лишь тем народам, из которых составляются ее общины.

Определив различие между свойствами Церкви и народными свойствами восточных обществ, которые суть теперь ее единственные представители, я позволю себе прибавить, что сравнение, проведенное вами, между рвением латинян и кажущимся равнодушием восточного мира, не совсем верно. Я не отвергаю фактов и не выражаю сомнения в кажущемся превосходстве первых, но никак не могу признать, чтобы прозелитизм их исходил из чувства христианского, даже из чувства близкого к христианскому. Мне кажется, что надобно оставить

этот их прозелитизм совершенно в стороне, как вовсе не идущий к делу, как необходимое последствие особенной, национальной или церковной, организации, близко напоминающей направление магометанства в эпоху его торжества. Конечно, я не стану порицать ревности последователей Рима. Несправедливо было бы презрительно или даже легкомысленно отзываться о чувстве, во многих отношениях достойном похвалы. Но не могу ни восхищаться стремлением, которое нередко впадало в прямое противоречие с духом христианства, ни завидовать такому одушевлению, которое всегда создавало и теперь может создать скорее гонителей, чем мучеников. Словом, это чувство смешаное, помесь добра и зла, чувство, которое, конечно, не бесчестит народов римского исповедования, но которое недостойно Церкви и не заслуживает упоминания в вопросах о христианских истинах. Кажется, что я не склонен к хвастливости, но не могу не обратить вашего внимания на странный, до сих пор мало замеченный, факт: несмотря на очевидную ревность римлян и на кажущееся равнодушие православных, восточная Церковь в своих приобретениях была счастливее своей западной соперницы. Это заметно со времен папской ереси (которая, конечно, началась не спором Фотия с Николаем, а изменением символа, выразившим притязание Запада сделаться единственным судиею в христианском догмате). Чтоб убедиться в этом, стоит только сравнить число русских православного исповедания с малым числом жителей Скандинавии и той трети Германии, которая была обращена после Карла Великого, притом обращена более чем на половину не добровольно, а мечом, огнем и лестью. Опять повторяю, что я более стыжусь нашего бездействия, чем горжусь нашими успехами. Но Провидение в неисповедимых судьбах Своих, быть может, избрало этот путь в доказательство живучести истины, которая не гибнет и тогда, когда охрана ее вверяется, по-видимому, недостойным и незаботливым рукам. Ни Анскары, ни Вильфриды, ни Вильброды, ни Колумбаны не приходили обращать Россию. Мы сами встретили истину на полудороге, увлеченные тайною благодатию Божией. В последующие времена у нас были мученики: у нас были, у нас и теперь есть миссионеры*, коих труды небесплодны. Сознаю, что их немного, но голос истины, призывающий вас, не есть ли голос всей Церкви? Вам еще не встретился ни русский, ни греческий миссионер, но отверг ли Корнилий голос ангела и ответил ли ему, что не поверит до тех пор, пока не явится к нему апостол? Он поверил, и апостол пришел** как необходимое, вещественное орудие христианского обращения. И неужели благая весть

не будет принята вами, неужели голос истины, выражение всей Церкви, потеряет для вас свое могущество потому только, что не нашлось человека, достойного возвестить его вам? Церковь может располагать и действительно располагает самыми разнообразными средствами обращения.

На второе ваше обвинение, касающееся снисходительности условий, предложенных Риму, мне кажется, отвечать нетрудно. Прежде всего, скажу вам, что я готов признать излишнюю уступчивость в Марке Ефесском*. Но ежели судить беспристрастно этого великого человека и замечательного богослова, то, кажется, придется более удивляться его несокрушимой твердости, чем порицать его за минуты человеческой слабости. Тяжела была его задача! Он чувствовал, он не мог не понимать, что, отвергая союз могучего Запада, он положительно произносил смертный приговор над своим отечеством. Для его благородной луши такое испытание было труднее мученичества, и однако — он остался непоколебим. Не должны ли мы после этого быть снисходительны в приговорах о невольных уступках, внушенных желанием спасти отечество? Не должны ли мы благословлять память этого достославного борца? Богословы позднейших времен соглашались вступить в общение с Западом под одним лишь непременным условием восстановления прежнего символа веры в древней его форме, да еще некоторых, не столь существенных изменений в церковном учении. Вы считаете эти условия слишком снисходительными; вы спрашиваете: «Согласился ли бы Афанасий соединиться с арианами на таких условиях; допустил ли бы он их во всем, за исключением символа веры, свободно излагать свое учение?» Без сомнения нет! Но между ересью Ария и лжеучением Рима — большая разница. Первая отвергает истинное учение, второе принимает его, но грешит прибавкою к священной истине своего частного и, конечно, ложного мнения**. Самое же это мнение по себе не составляет ереси, так как оно не заключает в себе прямого противоречия Священному Писанию и не было осуждено Церковью***. Ересь заключается собственно в клевете на Церковь и в выдаче частного, произвольного мнения за Предание Церкви. Выключите вставленное место из символа веры, и вы дадите удовлетворение Преданию; вы разграничите веру с мнением. Это, можно сказать, краеугольный камень римского учения; отнимите его, и все построение, с горделивыми притязаниями на непогрешимость, на право исключительного суда о христианских истинах — рушится в прах. Дух мятежа смирится и уляжется; словом, все необходимое будет сделано****.

Ежели мы углубимся далее в вопрос, то увидим (и это замечание, вероятно, не было упущено нашими богословами), что мнение, прибавленное к преданому учению и выраженное словом Filioque, никакого другого основания не имело, как только постановления нескольких невежественных местных соборов и декретов, исшедших от римской кафедры; поэтому по исключении его из символа (то есть из Предания и из предметов веры) это мнение никак бы не могло устоять по себе и, без сомнения, было бы скоро оставлено и забыто, как многие другие частные и местные заблуждения, как например, ложное мнение, принимавшее Мельхиседека за явление (а не за образ) Христа*. Церковь, в своем недосягаемом величии, не взыскивает за ложные мнения частных лиц, когда в них нет прямого противоречия ее учению, тогда, и только тогда, мнения эти могут обращаться, и действительно обращаются, в ересь, когда они выдают себя за учение, Предание и веру Церкви**. Вот, мне кажется, достаточное оправдание условий, предложенных Риму, и доказательство, что снисходительность их нисколько не подает повода к сомнению в правде восточного православия и в его уверенности в том, что это учение, и одно это учение, истинно.

Ваше третье обвинение нетвердо поставлено, оно выражается только намеком в сравнении с продажею индульгенций; однако я не могу оставить его без ответа. Вами же употребленные выражения, «что перекрещивание христиан существовало, как обычай, господствовавший в продолжение многих лет и одобренный местными постановлениями», уже достаточно нас оправдывают, ибо местные заблуждения не суть заблуждения всей Церкви. Это ошибки, в которые могут впадать частные лица вследствие незнания церковных правил. Здесь виновато частное лицо (епископ или мирянин — все равно); но сама Церковь твердо стоит в незапятнанной чистоте своей, постоянно исправляет местные заблуждения, но никогда не нуждается сама в исправлении. Прибавлю, что, по моему мнению, и в этом случае Церковь никогда не изменяла своего учения; тут заметно лишь различие в обряде при совершенном сохранении его первоначального значения. Все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах православной Церкви. В какой форме они совершаются — это дело второстепенное***. Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (virtualiter) повторение предшествовавших та-

инств. Следовательно, видимое повторение Крещения или Миропомазания, хотя и ненужное, не имеет характера заблуждения: оно свидетельствует о различии в обряде, но не в понятиях. Сравнение с другим фактом церковной истории уяснит мою мысль. Брак есть таинство в глазах Церкви, однако Церковь не требует повторения брака от тех язычников, которых она принимает в общесто верующих. Самое обращение язычников, без совершения обряда, дает предшествовавшему соединению четы значение христианского таинства. Вы должны с этим согласиться, а иначе вам придется допустить невозможное, именно, что законное соединение языческой четы имело полное значение христианского таинства. Церковь не требует ни от язычников, ни от евреев возобновления брака; но вторичное обвенчание могло ли бы считаться заблуждением? Не думаю, хотя в обряде произошло бы изменение*. Вот мое мнение об этом вопросе: перекрещивание христиан в сущности не есть заблуждение; но если б даже оно было таковым, то и в таком случае Церковь была бы в нем непричастна, ибо заблуждение было бы частное, областное. Продажа индульгенций — дело совершенно иное. Это грех всей римской Церкви, ибо оно не только было одобрено непогрешимым главою Церкви, но прямо им указано, от него исходило. Впрочем, если даже оставить в стороне это доказательство (хотя оно должно быть вполне убедительно для всякого истого последователя римской Церкви), если допустить, на что я готов, что продажа индульгенций подвергалась порицанию от многих богословов, которые, однако, не были за это осуждены как еретики: то и в таком случае сущность дела не изменится. Заблуждение все-таки остается заблуждением, ибо с римской точки зрения, нельзя порицать продажу индульгенций. Ежели признать, что вечное спасение может быть приобретено внешними средствами, то необходимо согласиться и с тем, что Церковь имеет право указывать эти средства, соображаясь с особенными обстоятельствами, в которых находится общество верующих. Почему бы ей, например, вместо дел милосердия в пользу бедных, не указать на дело милосердия в пользу всего тела видимой Церкви или в пользу ее главы? В этом случае вопрос принимает несколько комическую форму. Но догматически заблуждение не заключается в случайной форме его проявления. Заблуждение это лежит в самом основании римского учения, учения, убийственного для христианской свободы и превращающего в рабов и наемников усыновленных чад Божиих.

Я счел нужным отвечать на обвинение, подразумеваемое вами в сделанном вами сравнении между заблуждениями Рима

и мнимыми заблуждениями православия. Я не имею особенного желания нападать на Рим по поводу этого вопроса, а только хотел доказать право наше защищать учение, признающее совершенную непогрешимость нашей Церкви и невозможность открыть в ней какой-либо, хотя бы наималейший порок (я не говорю о частных лицах, ни о местных Церквах*).

Позвольте мне прибавить, что если б это учение было устранено, то самое понятие о Церкви утратило бы всякую разумность и превратилось бы в мечту по той ясной причине, что признать в Церкви возможность погрешности значит поставить человеческий разум единственным судьей над делом Божиим и подвергать все основания веры разрушительному действию неограниченного рационализма.

Я должен еще прибавить несколько замечаний по поводу размышлений, которыми вы оканчиваете ваше письмо:

1) Я не сомневаюсь в том, что выражение Бл. Августина (principaliter autem etc. etc) есть позднейшая вставка (доказательства, приведенные Зерникавым, совершенно убедительны), но я склонен скорее считать это древнею вставкою, чем намеренным искажением, поэтому я счел небесполезным показать, что и тут нет ничего такого, что могло бы послужить к защите римского учения.

2) Я знаю, что учение, на которое нападает Феодорит, есть не латинское, в его время еще неизвестное, но выражения, употребленные Феодоритом, содержат в себе смысл прямо противоположный прибавлению к символу веры, а этого вполне достаточно, чтоб доказать, что такое прибавление было бы совершенно невозможно во время Ефесского собора, так как оно противно учению, которое в то время считалось православным.

3) Инквизиция, существовавшая в Испании во время готфского периода, была еще неизвестна под этим именем, внешняя связь исторического события не соединила ее с инвизицией времен позднейших. Поэтому, вероятно, историки никогда не отыскивали начала и корня этого страшного учреждения в бытописаниях этих отдаленных столетий, но кровавые и возмутительные законы, на основании которых во времена предшественников Родрига, так жестоко преследовались евреи и ариане, носят совершенно характер религиозной инквизиции в самом отвратительном ее виде; они возникли, как и позднейшая инквизиция, по произволу духовенства. Вот почему, упоминая о них, я назвал законы эти именем всем известным, хотя в то время, в готфскую эпоху, еще не употребительным**. Надобно заметить, что ни победы магометан, ни семивековая

борьба с ними, ни изменения в нравах, обычаях и степени просвещения, которые, без сомнения, совершились в столь продолжительное время, не смягчили национального характера, не изменили свойств испанского духовенства. После освобождения и победы немедленно возобновились все прежние учреждения. Страшный, доселе мало обращавший на себя внимание пример живучести заблуждений и страстей, равно как и преемственной передачи их до самых отдаленных поколений.

4) Нет никакого сомнения, что в конце 8-го и начале 9-го столетия слово Filioque не было еще в общем употреблении в западных Церквах. Зерникав в этом отношении прав, и свидетельство Алкуина здесь является убедительным доказательством. Испанское происхождение этой прибавки есть также факт несомненный. По-моему, нет достаточных причин предполагать подделку в актах испанских соборов. Самая прибавка легко объясняется борьбою ариан с католиками во время готфов и желанием приписать Сыну, Коего божество не признавалось арианами, все принадлежности Бога Отца. Это был, мне кажется, единственный разумный предлог для своевольного изменения символа на Западе. После прекращения борьбы с арианами и во время владычества арабов я уже не нахожу ни побуждения, ни повода к такому изменению и, следовательно, не сомневаюсь в том, что заблуждение возникло на одном из готфских соборов, хотя не знаю именно, на одном ли из первых; во всяком случае это не могло быть позднее конца седьмого столетия*.

После того как я изложил мои ответы на обвинения и замечания ваши, позвольте мне сказать несколько слов по поводу всего содержания вашего дружеского письма. Оно вполне дружеское в отношении не только ко мне одному, но и ко всем нам, чадам православной Церкви. Мы не могли бы требовать ни больших уступок, ни совершеннейшего согласия в догматических вопросах. Из слов, приведенных вами в вашей драгоценной книге о русском катехизисе**, и еще более из писем и исповедания почтенного шотландского епископа, пребывающего в Париже***, мы можем заключить, что ваш образ мыслей не есть изолированное явление. Такое убеждение — источник великой, сердечной радости для всякого, кому дороги вопросы о согласии и истине; и, однако, грустно сознаться, что ничто еще нами не приобретено, что дело наше нимало не подвинулось! Догматы веры нашей были исследованы и признаны безукоризненными; теперь нравственность наша подвергается такому же испытанию (ибо рвение и любовь, побуж-

дающие к апостольству, существенные принадлежности христианской нравственности): мы оказываемся недостойными (что и справедливо), и ради наших пороков осуждается самое учение наше. Справедливо ли такое заключение? Вы употребляете против православия такое доказательство, которым вы, конечно, не позволили бы магометанину пользоваться в споре об истине христианской веры.

Позвольте мне исследовать причины такого явления и, ежели слова мои покажутся вам сколько-нибудь жесткими или обидными, простите меня. Мы видим, что члены Римской Церкви переходят в протестантство, а протестанты — в романизм; часто это делается и без особенно глубоких убеждений. Француз, англичанин, немец присоединяется к пресвитерьянцам, лютеранам, индепендентам и т. п., уживается легко со всеми формами верований или заблуждений, но никогда не решается перейти в православие. Это оттого, что, несмотря на перемену вероисповедания, покуда он не выходит из круга учений, возникших на Западе, он чувствует себя как бы дома и не испытывает страха отступничества, того страха, который иногда затрудняет возврат от заблуждения к истине более, чем переход от истины к заблуждению. Его прежние братья, конечно, осудят его, назовут поступок его необдуманным, даже предосудительным, но все же не скажут про него, что он спятил с ума и что поступок его принадлежит к числу тех, вследствие которых теряются гражданские права всякого члена образованного, западного мира. Это понятно! Все западные верования суть отрасли римского учения, все они чувствуют, хотя бессознательно, свою солидарность, все они сознают свою зависимость от одной науки, от одного верования, одного быта; эта наука, это верование, эта жизнь — «латинская». Вот на что я намекал прежде, и из слов ваших, «что и считаю протестантов скрытными папистами», я вижу, что вы совершенно поняли мысль мою. Не трудно было бы доказать, что в богословии (так же, как и в философии) все определения веры и разума заимствованы из древней латинской науки, хотя в употреблении к ним часто прилагается их отрицание. Словом, если бы можно было выразить мысль мою сжатою алгебраическою формулой, я сказал бы, что у всего Запада одна данная: «а»; вся разница в том, что у римлян ей предшествует положительный знак +, а у протестантов отрицательный —; но «а» остается неизменным. Таким образом переход к православию действительно представляется отречением от всего прошедшего, от всей прежней веры, науки и жизни. Перейти в православие — это значит ринуться в чуждый, неизвестный мир. Это шаг

решительный, трудно совершить его, трудно даже присоветовать!

Вот она, м. г., та нравственная преграда, о которой я упоминал выше, та гордость, то пренебрежение, которые я приписываю всем религиозным обществам Запада. Это, как вы видите, не личные чувства, сознательно и добровольно воспитанные в душе, но порок разума; это невольное подчинение влиянию и направлению всего прошедшего. С того времени как западное духовенство так беззаконно и жестоко разорвало единство Церкви (тем более жестоко и беззаконно, что в это же самое время Восток продолжал дружеские сношения с Западом и подвергал постановления 2-го Никейского собора на обсуждение западных соборов), с того времени, говорю я, обе половины христианского мира зажили каждая своею отдельною жизнию и со дня на день стали более и более чуждаться друг друга. На Западе видимо росло чувство самодовольного торжества, тогда как на Востоке, отвергнутом и презренном, высказывалось чувство глубокой скорби о разрыве дорогого союза христианского братства и вместе сознание совершенной своей невинности. Все эти чувства по наследству перешли и к нам, и мы, частью бессознательно, частью добровольно, подчиняемся их влиянию. В наше время пробудились лучшие чувства — в Англии более, чем где-либо. Вы теперь доискиваетесь прежнего братства, прежнего единомыслия и согласия; стыдно было бы нам не отвечать взаимностью на предложенную вами дружбу; велик был бы грех наш, если бы мы не приложили старания возбудить и воспитать в сердцах ваших пламенное желание возобновления прежнего единства Церкви. Но постараемся, несмотря на сильно возбужденное в нас сочувствие, хладнокровно обсудить дело.

Церковь не может быть гармониею разногласий, она не арифметический итог православных, латинян и протестантов. Церковь — ничто, если не представляет полной, внутренней гармонии веры с внешним согласием наружного ее проявления (несмотря на местные различия в обрядах). Вопрос вовсе не в том, лишаются ли протестанты и латиняне надежды вечного спасения? Так ли ужасен их грех, что осуждает их на вечную погибель? Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение в милосердии Всевышнего (вопрос, о котором, однако, часто, долго и горячо спорили). Весь вопрос заключается в том, обладают ли они истиною? Сохранили ли церковное Предание во всей его чистоте? Если окажется, что нет, то возможно ли согласие? Теперь позвольте прибавить еще возражение, уже не в ответ на письмо ваше, но по поводу книги вашей (которую

я получил с благодарностью и читал с беспримесным удовольствием), а также по поводу образа действий вообще тех членов англиканской Церкви, которые, по-видимому, и кажется, на самом деле, наиболее сближаются с нами. Вы хотите доказать, что они уже усвоили себе все учение наше, и, с первого взгляда, так действительно кажется. Многие из ваших богословов были прежде и теперь совершенно православны; но что из этого? *Их убеждения — личные мнения, а не вера Церкви.* Ушер — почти совершенный кальвинист*; но и он, однако, не менее тех епископов, которые выражают православные убеждения, принадлежит к англиканской Церкви. Мы сочувствуем, мы должны сочувствовать частным лицам, но Церкви, которая изменяет символ, хотя сомневается в законности изменения, Церкви, которая допускает к причастию без различия как того, кто открыто *объявляет*, что хлеб и вино, употребляемые для великой жертвы, остаются вином и хлебом, так и того, кто *признает* их за тело и кровь Спасителя, — такой Церкви мы не можем, не смеем сочувствовать**. Пойду далее — предположу несбыточное, именно: что все англиканцы без исключения стали вполне православны, приняли и символ, и верования, совершенно сходные с нашими, но они дошли до такой веры средствами и путями чисто протестантскими, то есть: они приняли ее как логический вывод, как добычу рассудка, который, подвергнув анализу Предание и Писание Отцов, нашел в них нечто близкое, подходящее к истине. Если бы мы это допустили, т. е. признали бы этот процесс, все было бы потеряно, и рационализм сделался бы верховным судьею во всех вопросах. Протестантство есть признание *неизвестного*, искомого разумом. Это «неизвестное» изменяет все уравнение, как бы прочие его термины ни были положительны и ясны. Не питайте, умоляю вас, надежды обрести христианскую истину, не выступая из прежнего круга протестантства. Это была бы неразумная надежда, остаток той гордости, которая домогалась права и считала себя достойною самовластно судить и решать окончательно, без помощи небесной благодати и без общения в христианской любви. Если бы вы и обрели всю истину, то все-таки вы еще ничем бы не обладали, ибо мы одни можем дать вам то, без чего все прочее тщетно, именно *уверенность* в истине***.

Не сомневайтесь в силе православия! Хотя я еще не стар, но помню то время, когда в обществе оно было предметом глумления и явного презрения. Я был воспитан в благочестивой семье и никогда не стыдился строгого соблюдения обрядов Церкви, это навлекало на меня то название лицемера, то по-

дозрение в тайной приверженности к латинской Церкви: в то время никто не допускал возможности соединения православных убеждений с просвещением. Я видел, как росла и развивалась сила православия, несмотря на иное временное угнетение, которое, по-видимому, должно бы было сломить его, несмотря и на иное покровительство, которое, казалось, должно бы было его унизить. Несмотря на все это, оно и теперь развивается, растет и крепнет день ото дня. А Рим, при всей своей обманчивой деятельности, поражен насмерть протестантством, своим законным исчадием. Поистине, я не думаю, чтобы можно было указать хоть одного последователя римской Церкви, который при полном богословском и философском образовании верил бы в нее серьезно и искренно. Над протестантством произнесли приговор замечательнейшие из его учителей: Неандер, хотя невольно, в письмах к Девару, а Шеллинг вполне сознательно в предисловии к посмертному изданию трудов Стефенса. Невредим и цел только ковчег православия, несмотря на все волны и бури. Скажем за возлюбленным апостолом: «Ей, гряди, Господи Иисусе»!*

Примите выражение полнейшей моей благодарности за вашу книгу. Считаю ее драгоценнейшим приобретением не только для моих соотечественников, но и для всякого истинно и искренно религиозного читателя. Не посетуйте за размеры письма и резкую откровенность некоторых выражений и проч.

IV

М. г.!

Пишу к вам из столицы самодовольного раздора, из Берлина, и начинаю словом: *единство*. Нигде так глубоко не чувствовал я необходимости, святости утешительной силы этого Божественного начала! *Единство* — его не найдешь в тщетных и слабых стремлениях отдельных *личностей* и умов (ибо каждый отдельный ум ставит себя центром самого себя, тогда как на самом деле существует лишь единое истинное средоточие — Божество). Его нельзя ожидать от естественной силы сочувствия (ибо это было бы не что иное, как суеверное поклонение отвлеченному понятию), но в простоте и смирении приемлется оно — дар Божьего милосердия и благодати.

Единство! Это существеннейшее знамение Церкви, видимый признак постоянного пребывания Господа на земле, сладчайшая радость человеческого сердца! Почти безграничное развитие индивидуализма — вот отличительнейший признак Германии-Пруссии в особенности. Здесь, в Берлине, трудно отыскать хотя бы один какой-либо догмат, хотя бы одно какое-либо чувство, которое могло бы послужить звеном истинно духовного общения человека с человеком в христианском смысле этого слова. Самое стремление к согласию, по-видимому, исчезло, и это преобладание исключительно личного развития, это духовное одиночество среди вечно озабоченной толпы, нагоняет на душу чувство уныния и глубокой тоски. Явные признаки разложения виднеются уже в этой стране, несмотря на наружный успех ее материального развития. Не скажу, однако же: от Германии ждать нечего. Будущее известно одному Богу, и перемена может совершиться неожиданно. Но в настоящем мало подающего надежды. Тем не менее все же, глядя на строгую добросовестность, с которою германская мысль вдается во всякого рода умственные исследования, не испытываешь того тяжелого чувства, которое наводит ветреность, самодовольная рассеянность и как бы бездомность легкомысленной Франции, ибо ум, склонный к размышлению, имеет время и может почувствовать желание прислушаться к голосу Божественной истины. Из всех стран, которые я посетил в продолжение моего короткого путешествия, мне тяжело было расстаться только с Англией, об ней одной думаю я с глубоким сочувствием. Знаю, однако, что Англия, быть может, не менее Германии, нуждается в благодати духовного единства. То наружное единство, которое ныне существует в Англии, есть скорее призрак, обманчивое представление, чем действительный факт. Но даже этот обманчивый вид единства действует на ум утешительнее, чем явное и полное его отсутствие. Многочисленные и нередко переполненные народом церкви, усердие к молитве, торжественность еще не совсем забытых древних форм богослужения, даже несколько пуританское освещение воскресного дня — все это навевает глубокие, радостные впечатления, все это может казаться признанием единства духовной жизни, обнимающего всю страну. Даже после того как рассеется первая, обманчивая мечта, когда ближайшее наблюдение откроет, что под покровом внешнего и произвольного единства таится разъединение, все же и тогда нельзя не находить утешения в том очевидном стремлении к единству, которое одушевляет столько частных лиц и которое в самой толпе выражается строгим соблюдением общих всем, хотя бы

только наружных форм единства. Чистосердечное, добросовестное неведение, ищущее Божественной истины, без всякого сомнения, лучше гордого и ветреного неверия...

P. S. Я начал письмо в Берлине и не успел его там окончить. С тех пор прошло несколько месяцев, но я не изменяю написанного, ибо оно выражает чувства, внушенные мне путешествием по Германии. В Петербурге я виделся с г. П. *, с которым я до сих пор не был лично знаком. Он много расспрашивал меня об Англии и, в особенности, о религиозном движении и выслушивал мои ответы с серьезным и, надеюсь, искренним участием. Кажется, я могу утвердительно сказать, что он принимает к сердцу вопросы религиозные, хотя не всегда достаточно сознает их важность и иногда склоняется к латинским воззрениям, т. е. расположен к формализму**. Тем приятнее было мне от него услышать, что он не приписывает никакой важности некоторым формам, против которых вы возражали (как, например, употреблению слова *восточный* в церковных службах). Он повторил мне удостоверение, кажется, уже прежде мною вам данное, что всякая форма, выражающая узкое понятие местности, без сомнения, устранится, коль скоро она будет указана и коль скоро действительно потребуется ее изменение. Я и не ожидал иного ответа. Незаконное возвеличение какой бы то ни было местности прямо противоречит самой идее христианской Церкви, которая призывает к живому общению прошедшее с будущим, мир видимый с миром невидимым.

Прошло еще несколько месяцев с тех пор, как я посетил г. П. Нездоровье матери, дурные дороги и холера, свирепствовавшая в Москве, удержали меня долее обыкновенного в Тульской губернии. Я только что недавно виделся с м. м. Ф.***; беседа этого в высшей степени даровитого человека удовлетворила меня еще более, чем свидание с г. П. Боюсь, не был ли я до сих пор несправедлив к нему. В таком случае я почитаю за счастие, что могу признать свою ошибку. Меня неожиданно поразили сила и полнота выраженного им сочувствия. Многое выслушал он с радостною улыбкою и со слезами на глазах. Странно даже было видеть такое волнение в человеке обыкновенно столь сдержанном в выражении своих чувств. Он придал мне самому надежды. Если спросите: дал ли он какое-нибудь положительное обещание? Отвечу: нет, но он сказал: «Все то, что может быть исполнено без оскорбления христианской совести, будет исполнено». Он говорил это искренно, и выражение его лица вполне согласовалось с его словами. Он сказал мне также, что всякое правдоподобное и допустимое истолкование предметов, по которым может возникнуть несогласие не в су-

ществе, а по видимости, будет охотно допущено, и что всякий обряд, не имеющий в себе прямого отрицания догмата, будет дозволен. «Ибо, — говорит он, — хотя и весьма желательно единство обрядов, тем не менее единство догмата есть единственное необходимое, sine qua non[1], условие». Итак, будем надеяться на благополучный исход дела...

С самого моего возвращения я не имел прямых известий из Англии. В газетах пишут, что коммерческий кризис миновал. Этого все ожидали, однако, я весьма обрадовался, узнав о том положительно. Слова: коммерческий кризис и многие им подобные, произносятся скоро, легко, а сколько под ними скрывается ужасных страданий! Они не лучше коротенького слова *холера*, которое теперь стало так нам знакомо. К счастью, уже в Москве о ней не говорят, но болезнь свирепствует во многих частях России. В некоторых губерниях число ее жертв было весьма значительно, хотя вообще болезнь эта ныне не так смертоносна, как во время первого ее появления в 1830 году. Очень хотелось бы мне убедиться, что в Англии все идет как нельзя лучше, но боюсь, что там неизбежен новый кризис, на этот раз не коммерческий, а религиозный. Таково, по моему мнению, неминуемое последствие назначения епископа Герфордского. Доктор Пьюзей — член Церкви, в которой Гампден епископом*! Да ведь это уже хуже, чем соединение положения и отрицания в одном предложении, и хотя само в себе такое назначение есть, быть может, не иное что, как злая шутка лорда Росселя; тем не менее, сопровождавшее это назначение заявление двух партий, которые выдвинулись по этому случаю вперед и стали друг к другу лицом к лицу — факт весьма многозначительный. Несостоятельность вашего только наружного единства с каждым днем более и более ощущается. Я об одном сожалею, потому что меня всегда пугает всякое предвестие волнений и раздоров; впрочем, может быть, все это к лучшему. Божественная логика истории неотвратима. Всякому призраку придет конец, и тогда благородные души, освобожденные от обманчивого призрака единства, станут искать, и действительно обретут, единство истинное.

Станем также и мы, м. г., искать единства. Возьмемся за дело добросовестно и мужественно. Сознáем важность поступков наших не только в отношение к нам самим, но и как проявлений духа времени и как воздействий на него. Конечно, несколько спелых зерен не составляют еще целой жатвы, но

1 Без чего нет (*лат.*).

пахарь радуется и первому зрелому колосу, ибо видит в нем доказательство, что скоро затем поспеет и вся жатва.

Если, как я предполагаю, вы переписываетесь с г. Вильямсом*, прошу вас передать ему мой поклон. Он, я надеюсь, не оскорбится, когда скажу, что питаю к нему нечто вроде братского чувства. Он так живо напоминает мне дорогого, недавно потерянного мною друга**. Дружеское приветствие и всему милому Оксфорду с его двенадцатью коллегиями, зелеными лугами, густою тенью дерев, с его спокойствием и миром. Надеюсь, что его благотворное влияние переживет и министерство вигов и германский латитудинаризм.

Жена моя вам кланяется, и даже дети надеются, что вы их не совсем забыли, и т. д.

P. S. Странные времена! Я писал это письмо в то самое время, когда великие события Франции и Европы следовали друг за другом с такою поразительною неожиданностью***. Поднялись самые важные вопросы, и человек уповает разрешить их без помощи веры. Боюсь, как бы человечество дорого не поплатилось за безумную гордость разума. Рука Божественного милосердия да усмирит и направит угрожающую бурю. Да будет пощажена Англия — это мое самое искреннее желание.

V

М. г.!

Более года прошло с тех пор, как я получил дружеское письмо ваше; я должен бы был покаяться в том, что долго не отвечал, и просить прощения, если бы не мог сказать в свое оправдание, что сильное воспаление глаз лишило меня на несколько месяцев возможности взяться за перо или книгу и даже принудило меня в продолжении многих недель не выходить из темной комнаты...

Невольная почти совершенная праздность, на которую я был осужден в продолжение последних десяти месяцев, была для меня весьма тягостна; между прочими лишениями одним из самых для меня чувствительных была невозможность отвечать на письмо ваше и обратить ваше внимание на обстоятельство весьма важное в церковной истории. Столько различных политических событий, значительной или только мнимо зна-

чительной важности, волновали и занимали европейские умы в течение этих двух последних лет, что то, о чем я хочу говорить с вами, прошло или совершенно незамеченным, или остановило на себе внимание весьма немногих, да и то разве случайно. Отвлеченные вопросы веры почти всеми считаются менее интересными и менее важными, чем практические вопросы дипломатии и политики. Таково общее мнение, и я тому не удивляюсь, хотя считаю его одним из самых ошибочных и ложных. Оно ложно не только с философской точки зрения (ибо вопросы религиозные касаются вечных истин и единственного, истинного человеческого счастия), но и с точки зрения исторической. Можно ли человеку не слепому, с глазами, не закрытыми для света исторической науки, хотя на минуту усомниться в том, что арианство и осуждение его в Никейском соборе дало особенное направление судьбам Европы на многие столетия, соединив интересы кафоличества с жизнью некоторых германских племен и поставив последние во враждебные отношения к другим племенам, павшим в столкновении с ними? Нельзя также не признать, что разделение Востока и Запада по поводу вопроса религиозного имело жизненное значение для всей европейской истории: оно произвело отчуждение последней, задержало ее и осудило на неполное развитие. В ответ на такие указания обыкновенно говорят, что они не более как исключения; тогда как они, наоборот, представляют лишь яркие примеры общего правила. Даже в наше время большая часть европейских потрясений, хотя и возникла, по-видимому, из материальных и иногда самых ничтожных интересов, служит только внешнею оболочкою для глубоких вопросов религиозного свойства, управляющих действиями людей без ведома их самих. Вы, я уверен, разделяете это мнение, и надеюсь, что вы также согласитесь со мною в том, что я не напрасно считаю следующий факт весьма важным и значительным событием.

Вы, конечно, слышали о нападении на Восток, предпринятом папою в то время, когда еще не начинались его собственные хлопоты с итальянцами и его мятежными подданными*. Нападение это было сделано в форме обращения к римско-католическим подданным султана, но оно было несомненным, хотя и замаскированным, покушением на восточное православие. Восточные патриархи сочли себя обязанными отвечать и написали послание, подписанное 31 епископом. Факт этот сам по себе важен, во-первых, потому что в продолжении целого столетия это первый случай исповедания веры, близко подходящего к соборному, вселенскому определению; во-вторых,

здесь виден прекрасный пример единодушия, но некоторые выражения, заключающиеся в ответе, заслуживают особенного внимания. Я не совсем одобряю общее изложение и самый слог письма (в нем заметна сильная наклонность к византийской риторике), но не следует забывать, что как ни странен кажется нам этот язык, он свойствен людям, воспитанным под влиянием безвкусной византийской школы. Полемическая часть, хотя не лишенная достоинств, могла бы быть сильнее. Но опять скажу: это кажется мне делом второстепенной важности. Выражения, обращенные к римским противникам, могли и даже должны бы быть не так резки. Но нельзя слишком строго судить это последнее обстоятельство, хотя оно и заслуживает порицания: в продолжение последних десяти лет или более римские писатели в нападениях своих на Восток употребляли особенно резкие выражения, сопоставление с арианством было у них делом обыкновенным. Поэтому трудно было ожидать мягкости в возражениях. Но самое уважительное извинение заключается в опасности, которая, по-видимому, угрожала православию на Востоке. Никогда римские миссионеры не действовали с такою энергиею и, в некоторых случаях, с таким успехом. Папа приобрел большую популярность, он, по-видимому, был в самых лучших отношениях с диваном; полагали, что вся энергия его характера и ума обращена к достижению политического и духовного преобладания. Резкость выражений была внушена греческим епископам чувством опасности; тем не менее нахожу, что краткословие было бы достойнее. Но полемика — дело частных лиц и никогда не может иметь церковного, соборного значения. Единственная важная сторона патриаршего соборного послания заключается в тех выражениях, которые употреблены епископами в определении своего исповедания и своих догматов. Эти выражения имеют огромное значение и доставили многим из нас великую радость и, вероятно, не одних нас они обрадовали, но и всякого, кто принимает живое участие в религиозных вопросах. Вы уже, конечно, давно почувствовали, так же как и многие из нас, что различие между восточною Церковью и всеми западными общинами, как римскою, так и теми, которые возникли из Рима и облеклись в форму протестантства, лежит не столько в различии отдельных догматов или частей символа веры, сколько в чем-то ином, что еще не было ясно определено и выражено. Вся разница состоит в различном способе понимания или определения самой сущности «Церкви». В некоторых разбросанных очерках, и еще более — в неизданных доселе исторических исследованиях, я старался определительно и яс-

но изложить это различие. Но объяснения частного лица, и притом мирянина, не имели бы силы; никто бы не принял его одинокого голоса за истинное выражение самой Церкви, за ее самосознание. Непременно возникли бы сомнения или прямые противоречия, тем более что объяснения мои, я должен признаться, были бы прямым отрицанием многих определений Церкви и ее сущности, данных теми богословами нашими, которые, к несчастью, воспитались под влиянием западной науки, до некоторой степени еще преобладающей в наших школах. Но выражения, употребленные собором, состоявшим из 3 патриархов и 28 епископов, имеют высокий авторитет, и теперь, когда выражения эти перепечатаны в России с дозволения нашей Церкви, они близко подходят к вселенскому решению восточной Церкви. Выражения эти, изложенные в §17, следующие: «Папа очень ошибается, предполагая, что мы считаем церковную иерархию хранительницею догмата. Мы смотрим на дело иначе. Непоколебимая твердость, незыблемая истина христианского догмата не зависит от сословия иерархов; она хранится всею полнотою, всею совокупностью народа, составляющего Церковь, которая и есть тело Христово». Затем следуют примеры. Та же самая мысль выражается, кажется, в §15-м (послания у меня нет под рукою, и я цитую на память). Вот смысл этого места: ни иерархическая власть, ни сословное значение духовенства не могут служить ручательством за истину; знание истины даруется лишь взаимной любви. Трудно было бы требовать более ясных и положительных изъяснений. Здесь дар познания истины резко отделяется от иерархических обязанностей (т. е. от власти совершать таинства и соблюдать церковный порядок), и таким образом ясно определяется совершенное различие от римского учения. Дар неизменного ведения (которое есть не что иное, как вера) приписывается не отдельным лицам, но совокупности церковного тела и является спутником нравственного начала: взаимной любви. Это положение — прямое противоречие тому личному, рационалистическому началу, которое есть основание всякого протестантского учения. Вижу с радостью, что теперь ясно и прочно установлено одно из главных оснований нашего катехизиса. Я готов этот факт признать за чудо, когда вспомню о глубоком невежестве и даже, может быть, нравственном унижении греческого клира, и о той склонности к духовному деспотизму, которой нельзя не заметить в нашем более сведущем и образованном духовенстве. Раз вызванная сила тайного жизненного начала сокрушает все препятствия, которые нашим очам и нашему разуму казались бы непреодолимыми.

Надеюсь, что вы не осудите несколько торжественного тона моего письма. Радость, которую мы испытали при чтении соборного послания, была тем живее, что была совершенною для нас неожиданностью. Вы, конечно, будете ей сочувствовать, точно так же как сочувствовали бы тяжелым впечатлениям, которые мы ежедневно испытываем.

В нашем отечестве общее положение дел в отношении к вере, по крайней мере, удовлетворительно и было бы еще лучше, если б у нас было поменьше официальной, политической религии, и если бы правительство могло убедиться в том, что христианская истина не нуждается в постоянном покровительстве, и что чрезмерная о ней заботливость ослабляет, а не усиливает ее*. Расширение умственной свободы много бы способствовало к уничтожению бесчисленных расколов самого худшего свойства, которые беспрестанно возникают и распространяют свое вредное влияние в простом народе. Но все это временные ошибки робких политических деятелей; все это исчезнет, только бы самые начала были яснее высказаны и лучше поняты. Тогда все пойдет хорошо. Надеюсь, что мы к тому идем. А как дела идут у вас, то есть в отечестве вашем? Те надежды, которые так неожиданно обрадовали вас посреди постоянных ваших усилий, близки ли хотя отчасти к исполнению? Если бы было так, если бы я узнал о радостном событии, то счел бы день этот одним из счастливейших в моей жизни. Это, поверьте, не пустые слова. Духовное благополучие Англии — один из ближайших моему сердцу вопросов. Я не скажу, что сочувствую неутомимым трудам вашим (выражение это было бы слишком слабо); я могу сказать, что труды ваши составляют для меня предмет постоянной, тревожной думы. Я полагаю, что вы едва ли более меня радовались признакам возможного соглашения или сближения с кафоличеством, замеченным вами во время путешествия вашего в Шотландию. Та земля, которая столько раз заслуживала благодарность человечества не за независимые учреждения и успехи в науках (об них здесь не упоминаю), а за благородные усилия многих ее слов, разносивших во все концы мира имя Христово и благодать христианского служения, — эта земля, говорю я, кажется мне более других достойною ясно понимать дивное стремление христианской Церкви.

Так мыслит и наш м**. Он был весьма тронут чтением письма вашего и вполне одобряет все то, что вы делали и предлагали. Последние известия из Оксфорда далеко не удовлетворительны; кажется, что там многие перешли или в ультрапротестантство, или в совершенный рационализм, стоящий на рубеже неверия, если он уже не есть полное отрицание

всякой религии. Я думаю, иначе и быть не могло. Двусмысленное положение англиканства между папизмом и ультрапротестантством должно выразиться в своих последствиях. Честный ум Ньюмана не избегнул одного из этих уклонений; другие, менее известные, но, может быть, одушевленные столь же искренними стремлениями, впали в противоположную крайность. Надеюсь, что эти отпадения не подействовали ни на друзей ваших, ни на вашу собственную энергию. Чувствую, что с моей стороны притязание давать вам советы или предостерегать вас от уныния было бы и смешно, и странно: вы лучше всякого другого знаете о тех препятствиях, которые лежат на пути вашем; многолетняя борьба засвидетельствовала вашу энергию и ваше постоянство. Но не могу не высказаться перед вами по поводу дошедшего до меня, быть может, ложного слуха; не могу не выразить опасения, как бы обстоятельство это не уничтожило надежды друзей ваших. Кто не подвержен минутной слабости? Может быть, вам небесполезно будет вспомнить, что в далекой стране есть сердце, вполне оценивающие великое значение предпринятого вами дела, сердца, встревоженные слухами о том, что может затруднить это дело, и возносящие по мере сил своих усердные молитвы об успехе усилий и подвигов ваших.

Письмо это доставит в Англию один из друзей моих, прекрасный и очень замечательный молодой человек. Его фамилия Коссович, его *специальность* — древние языки. Без состояния, без денежных средств он приобрел порядочное знание семитических наречий и далеко ушел в санскрите. Цель его путешествия в Англию — усовершенствование в этой последней отрасли его занятий, хотя она соединена с совершенно иным поводом: мне пришла довольно странная мысль взять патент на изобретенную мною паровую машину. Очень вероятно, что он навестит Оксфорд: человек науки не может лишить себя такого удовольствия*.

Если он будет в Оксфорде, то непременно явится к вам и, конечно, встретит тот радушный прием, в котором удостоверяет меня дружба ваша и которого он вполне достоин. А буду ли я иметь счастье снова встретиться с вами под чудною, раздумье навевающею, тенью оксфордских дерев? Это одна из надежд моих, одно из моих pia desideria[1]. Быть может в будущем году! Но не буду гадать о будущем...

11 октября 1850 г.

---

1 Здесь: благих намерений (*лат.*).

VI

М. г.!

Никогда еще, по моему мнению, Англия не была так достойна удивления, как в течение нынешнего года. Одного вавилонского предприятия всемирной выставки в хрустальном дворце*, доказавшего, что Лондон есть истинная и всеми признанная столица всемирной промышленности, было бы достаточно для поглощения всего внимания и всех умственных сил всякого другого народа; но очевидно, что Англия стоит выше своих собственных промышленных чудес. Ее волнуют интересы более важные, ее духовная энергия возбуждается более возвышенными помыслами. Европа в суете своих материальных забот и стремлений не понимает этой духовной жизни, или точнее, той жажды духовной жизни, которая выражается агитациями по поводу дела Горгама и папского вопроса**. Над первым почти везде смеялись, как над чем-то детским, недостойным образованной нации; второе же сочли таким же ребячеством и признаком болезненного самолюбия англичан и англиканской Церкви в особенности. Я недавно слышал разговор француза с одним из моих соотечественников. Они сошлись в следующем глубокомысленном заключении: самолюбие всех народов, оскорбленное сравнением с Англиею, теперь может утешиться: Англия, эта земля чудес, до того безрассудна, что толкует в продолжение целых месяцев о догматическом помешательстве приходского священника и о пустых, ничего не значащих титулах каких-нибудь двенадцати епископов.

Конечно, такого рода мнения доказывают лишь, как невысоко в умственном отношении стоят лица, провозглашающие их; однако нельзя не признать, что форма, принятая религиозными движениями в Англии, много способствовала скрытию истинной важности спорных вопросов. Мне кажется даже, что эта форма обманывает и большинство ваших соотечественников, и что они рады обману, дозволяющему им укрыться от неизбежной встречи с истинным вопросом, от необходимости стать к нему лицом к лицу и признать его значение и важность. А все-таки вопрос не может быть устранен.

Дело Горгама приняло форму спора о юрисдикции; в папском вопросе спор шел о титулах; но в том и другом форма не

более как предлог. Горгамский вопрос, в сущности, не что иное, как несогласие, распря между пресвитером и епископом по поводу сомнительного богословского мнения; это возобновление старой нелепости об opus operans и opus operatum. Основание богословского мнения, единственное обстоятельство, которое могло придать ему некоторое значение, это вопрос о том: подвергаются ли некрещенные младенцы вечному осуждению (согласно с мнимо кротким, но в сущности жестоким учением Августина*), или можно считать их спасенными, согласно с духом истинного милосердия, которое выражается в Евангелии? Вопрос этот — дело одного любопытства; на него решительно не найдется ответа ни в откровении, ни в Предании; он был окончательно затемнен умствованиями схоластической науки, или, скорее, схоластического невежества. Решение гражданской власти, по моему мнению, очень благоразумно. Но этим же самым решением допускается и устанавливается как закон, что магистратура судит вопросы церковной дисциплины, и, что еще важнее, этим решением признается, что сомнения о догматах, возникшие в среде Церкви, могут быть устраняемы гражданскою властью, прежде чем решит их сама Церковь. Это уже чисто прусское протестантство. Если Церковь примет это решение, то она тем самым объявит себя вполне протестантскою, вполне некафолическою и по неизбежной необходимости впадет в немецкий рационализм. Нападение со стороны папы, в сущности, еще ничтожнее вопроса о крещении. Папа имеет несомненное право посвящать епископов для Ирландии; в продолжение многих лет он имел de facto право управлять церковными делами всего римского католического населения Англии; теперь ему рассудилось назначить своим уполномоченным местопребывание в Англии и дать им соответственный титул. Где тут опасность? В чем заключается оскорбление? Титул по местности может иметь значение для Церкви, определяющей себя географически, для римской Церкви, но для Англии как государства, для англичан как христиан могут ли эти фантастические притязания иметь какое-нибудь значение? Если бы якобитский патриарх** вздумал прислать в Англию 12 епископов, облеченных самыми громкими титулами, то неужели их бы также встретили с криком негодования? Дружный неудержимый хохот был бы, конечно, единственным их приветствием. В чем же разница? А впечатление в первом случае совсем иное, и причина этого очевидна. Церковь в Англии, или, по крайней мере, значительная часть ее, хотя и разорвала узлы, подчинявшие ее Риму, однако, чувствуя себя беспрестанно угрожаемою уль-

трапротестантством, крепко стоит за призрак кафоличности в тайной надежде, что авось когда-нибудь состоится сделка, которая даст англиканцам право утверждать, что они всегда держались Предания и никогда не были вполне отчуждены от одной из первобытных Церквей. Теперь Рим отверг их решительно; Рим доказал, что он отрицает их существование как Церкви, или, точнее: не хочет о нем знать. Таким образом они чувствуют себя отброшенными силою в протестантство (по их понятиям — убийственное для всякой религии) или же вынужденными признать, что англиканство есть не Церковь, а простое учреждение. Вот, кажется, единственный ключ к религиозным волнениям, происходившим в течение последних месяцев. Англия почувствовала, что англиканство в теперешнем его виде удержаться не может. Та скорбь, то глубокое потрясение, с которыми сознала это Англия (хотя, правда, не признаваясь в этом), приносят великую честь искренности и силе ее религиозных потребностей.

И английское, и римское правительство сделали все, что могли, чтобы выяснить вопрос, и оба были поняты. В непродолжительное время совершилось много отпадений в латинство*; об них много говорили. Переходы в ультрапротестантство, хотя и остались незамеченными, были еще чаще. Те, которые стремятся к кафоличеству, чувствуют, что обрывки Преданий, произвольно набранных, без последовательности и власти, и беспрестанно подвергаемых сомнениям, не могут составить кафолической Церкви. Те, которые требуют полной свободы протестантства, чувствуют, что свобода, ограниченная остатками Преданий и авторитетов, не есть истинное протестантство. Всякий тянет в свою сторону и никого нельзя обвинить. Положение англиканства теперь совершенно определилось: это узкая земляная насыпь сомнительной устойчивости, о которую с двух сторон ударяют волны романизма и протестантства и которая с обеих сторон быстро осыпается в неизмеримые глубины. Такое положение долго продержаться не может. Но где же из него выход?

Романизм есть противная природе тирания. Протестантство есть беззаконный бунт. Ни того, ни другого признать нельзя. Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? И то и другое находится в древнем, непрерывающемся, неизменившемся Предании Церкви. Там единство, облеченное большею властью, чем деспотизм Ватикана: *ибо оно основано на силе взаимной любви*. Там свобода, более независимая, чем безначалие протестантства: *ибо ею правит смирение взаимной любви*. — Вот твердыня и убежище!

В девятом веке Рим разорвал святой союз любви и впал в то догматическое заблуждение, которое вы сами так откровенно признали и так сильно опровергли. Болезнь христианского мира должна быть излечена. Почему бы Англии не положить начала этому желанному излечению? Чем опаснее становится положение англиканской Церкви, тем настойчивее призываются ее члены к делу возрождения. Конечно, на первое время нельзя надеяться на сочувствие всех англиканцев, ни даже большинства. В Англии, как и везде, большинство раболепствует перед неверием, мирскими заботами, невежеством, предубеждениями, привычками и ленью. Но сила Божия не в численности совершается*. Пусть хоть немногие заговорят решительно, и хотя бы их было и не более, чем первых апостолов, все же они могут, подобно первым учителям христианства, положить начало быстрому течению духовных побед. Я считаю теперешнее время особенно благоприятным именно потому, что оно крайне опасно, и потому, что опасность стала крайне ощутительна.

Надеюсь, что вы не осудите откровенности моей речи. Я не могу говорить об англиканской Церкви без глубокого и искреннего волнения. Я жалею о теперешнем ее положении, но источником надежды служит мне рвение, одушевляющее членов этой Церкви в деле распространения имени Христова по всему миру. Да обретут они у себя дома и для себя самих тот мир душевный и ту духовную радость, которую они стараются распространить в отдаленных племенах.

6 июня 1851 г.

VII

М. г.!

После дружеского письма вашего, полученного мною в начале ноября, я находился долго в самом горестном положении. Я глубоко и живо сочувствовал вашему горю и вашему беспокойству; я сознавал, что мне должно непременно найти средство помочь вам или чем-либо успокоить вас. Но что мог я сделать? Я не был в близких дружеских сношениях ни с кем из духовных правителей русской Церкви; я был лишен всяких средств быть вам на что-либо полезным, и, однако, сердце мое надрывалось скорбью о вас и друзьях ваших. Наконец, я ре-

шился сделать следующее: я познакомился с одним из наших молодых епископов*, человеком благочестивым и живым. Он обещал сделать все, что только будет возможно. Но после бесплодной переписки с некоторыми, более его влиятельными лицами он признался, что ничего для вас сделать не может, или, по крайней мере, ничего не может обещать в настоящее время. Тогда я сделал отчаянную попытку: я написал к одному из самых замечательных богословов наших, которого никогда не видал и который, вероятно, не знал о моем существовании**. На днях я почти неожиданно обрадован был ответом. Этот ответ исполнен утешительных уверений, которые спешу передать вам.

Если сведения верны, существует проект просьбы на имя Св. Синода*** от некоторых ваших друзей, ожидающих лишь вашего возвращения, чтобы подписать его и отправить. Проект или слух о проекте встречен, как кажется, одобрением наших богословов. Тот, кто мне пишет, обещается (и на его слова можно положиться), что если просьба будет подписана и как следует представлена Синоду, то всякое препятствие от недоразумения устранится, всякое справедливое требование будет уважено с братскою радостью христиан, с рвением людей, считающих ближайшею заботою своею благосостояние Церкви и для которых распространение учения ее есть единственная цель жизни. Итак, не медлите в деле служения Царству Божьему, не медлите возвращением. Спешите совершить последний, решительный шаг. Перед вами отверсты двери Церкви. Братья готовы с братскою любовью встретить вас. Ваше усердие, ваше смиренное постоянство очистили вам путь, устранили такие недоразумения и препятствия, которых вы даже не подозревали.

Мой корреспондент извиняет патриарха тою враждою, в которой все западные общины друг перед другом соперничают в своих отношениях к восточной Церкви по всей Греции, Сирии и Малой Азии; это грустная истина, и она во многом оправдывает временные меры защиты и самосохранения****. Я передаю вам содержание письма, мною полученного, лишь в общих чертах; не умею выразить того сочувствия к страданиям вашим, которым проникнуто все письмо, того высокого мнения о вас, того христианского упования и той нетерпеливой надежды, с которою писавший его ожидает решительного шага друзей ваших. Я уверен, я даже готов ручаться, что всякое справедливое требование ваше найдет в нем горячего и, могу сказать, весьма сильного заступника.

Господь посетил меня тяжким испытанием: 26-го января

скончалась жена моя и с нею всякая надежда на земное благополучие. Да будет воля Господня! Стараюсь быть благодарным. Пятнадцать лет с половиною почти невозмутимого счастья — такая доля дается одному из тысячи, и это в тысячу раз более, чем я заслужил. Взаимная любовь наша была беспредельна, как только может быть беспредельно земное чувство, и оно не умерло! Теперь мы взаимно друг за друга молимся, как прежде мы взаимно менялись словами любви. Душа ее была чистая, любящая и глубоко верующая. Как часто в беседах наших об Англии она говаривала: «Будем ли мы иметь счастие восхвалять Бога в одной Церкви с Пальмером и Вильямсом?» Она умирала, как умирают младенцы: ни страха, ни скорби; одна лишь полная надежда на милосердие Божие. Мы можем быть уверены, что на небе ее встретит любовь, выше и больше всякой любви, какая могла бы окружать ее на земле.

Не зная вашего адреса, пишу в Константинополь, Афины и Оксфорд. Я должен особенно заметить одно выражение в полученном мною письме: «Что делает Пальмер в Афинах вместо того, чтобы следить в Англии за направлением умов к православию, которого он был первым двигателем?»

10 марта 1852.

VIII

М. г.!

Я только что получил ваше письмо от пятого июля и спешу ответом. Прежде всего скажу вам, что письму этому я тем более обрадовался, что, соображая некоторые обстоятельства, я боялся, как бы мои письма или ваши ответы не залежались в каком-нибудь почтамте, что случается нередко. Во-вторых, я очень рад, и притом в весьма многих отношениях, что вы на некоторое время оставили Восток, который, я думаю, успел порядочно принаскучить вам.

С другой стороны, я с большим огорчением вижу, сколько затруднений и печалей сопровождает каждый шаг, делаемый вами с целью открыть прямой и истинный путь в важнейшем вопросе о вере. Позвольте мне, однако, ближе войти в рассмотрение вашего настоящего положения: вы, конечно, не сомневаетесь в том, что я в это дело внесу глубокое к вам сочувствие; но в то же время мне удастся, быть может, сделать это с боль-

шим спокойствием, чем сколько, по всем вероятностям, это возможно для вас самих.

Отчего положение ваше так затруднительно? Если бы вы действовали как частное лицо*, ищущее истины для себя одного, то, кажется, тут бы не встретилось никаких затруднений. Я далеко не оправдываю восточных патриархов и не одобряю их упрямства; но все же вы должны признаться, что так как обряд перекрещивания в первобытной Церкви в отношении к одним и тем же ересям и расколам, был поочередно и принимаем и отвергаем, то упрямство греческих епископов хотя и может быть порицаемо, но не подает еще повода к каким-либо важным против них обвинениям. Обрядовая жизнь целой местной Церкви не может быть подвергаема изменениям ради одного лица, даже в таком случае, когда бы предлагалась перемена к лучшему. Дело иное, ежели вы действуете как представитель мнения, разделяемого некоторым числом ваших соотечественников (что я охотно готов принять). В таком случае упорство греческой Церкви становится оскорбительным и указывает, кажется, на недостаток любви и рвения к распространению царства истинной веры. Но если вы действительно согласитесь со мною в этом и признаете, что действуете не как частный человек, а как представитель многих других, то вы, конечно, не станете отвергать также и чрезвычайной важности как всякого вашего успеха, так и неудачи в этом деле; и тогда вы легко вместе с тем убедитесь, что вам невозможно было не встретить важных и даже совершенно неожиданных препятствий. Так всегда бывало в минуты, когда решался вопрос о духовной будущности целых обществ: так всегда и будет впредь. В такие минуты могучие силы восстают на борьбу с истиною и воздвигают великие препятствия, и Бог допускает это с целью испытать и наше терпение, и нашу веру.

Позвольте мне объяснить вам мой взгляд на ваше положение в отношении к римской и к восточной Церквам и рассмотреть обвинения ваши против той и другой. Конечно, находясь под влиянием собственных убеждений, я могу быть пристрастным — никто не может за себя отвечать: но за одно ручаюсь — я буду выражать свое мнение так же искренно, как будто бы я обращался к собственной совести перед лицом видимой славы Божией.

Начну с Рима. Вы не соглашаетесь со многими из оснований его учения. Я не скажу, что вы совершенно правы; но мое личное мнение в вопросе, вас касающемся, есть дело постороннее; главное дело то, что вы, очевидно, не можете присоединиться к учению, с которым вы в душе не соглашаетесь. Един-

ственный ответ на ваши сомнения римских друзей ваших есть тот, что должна же существовать *видимая* Церковь, и что эта Церковь должна быть Церковь «свободная». С этим я согласен безусловно, но прибавлю только: Церковь, свободная *по своим началам*, хотя бы и не всегда свободная в своих действиях и проявлениях, неизбежно подчиняющихся весьма часто влиянию обстоятельств совершенно случайных. Но я оставляю это в стороне и продолжаю. «Церковь римская, — говорят вам, — одна свободна; следовательно — она одна есть истинная Церковь, и потому все сомнения должны умолкнуть». Такое умозаключение кажется мне ложным. Вы не доверяете личному вашему разуму в оценке оснований веры. Положим, вы в этом правы. Но почему же не усомнитесь вы в хваленой свободе римской Церкви? Мне кажется, что здесь есть место для стольких же, если не для больших еще сомнений. Я готов признать свободу папы и иерархии, но разве этим исчерпывается понятие о необходимой для Церкви духовной свободе? Мне кажется, мнение прямо противоположное было бы ближе к истине. Поможет ли такое сомнительное доказательство, которое притом не имеет никакой для себя опоры в первых веках христианства, взять перевес над убеждениями, основанными на зрелом рассмотрении церковного учения, как оно передано нам древнейшими Отцами Церкви? Я готов признать, что римская Церковь *независима*; но я безусловно отрицаю, что она обладала чем-либо похожим на церковную *свободу* — на *свободу духа*. Вам, чтобы выпутаться из вашего затруднительного положения, удастся, быть может, усыпить ваши убеждения, осудить их на молчание, даже поработить их; но вам невозможно будет их искоренить, вы присоединитесь к римскому исповеданию с душою раздвоенною*; тут не будет даже ничего похожего на надежду обрести блаженный мир во Христе посредством веры, не допускающей сомнения. Простите, что я пишу вам с такою откровенностью, но пример Ньюмана и Аллайса мне представляется крайне убедительным. Они, конечно, были в начале лучшими христианами, чем какими стали впоследствии; прямодушие их исчезло навсегда; все они, вместо того чтобы развиться, болезненно замкнулись и скорчились душою. Что касается до меня, то скажу вам прямо: как бы ни был я счастлив воссоединением с Церковью даже самого малого числа англичан, но я не порадовался бы обращению в православие даже и целой Англии, если бы обращенная Англия должна была внести в православный мир дух, раздвоенный сомнениями и внутренними противоречиями. Прошу вас, скажите мне, начинался ли когда какой-либо символ веры словами: «*Я буду*

10—5297

верить» (или *не стану сомневаться*)? Не все ли начинаются словом «*Верую*»?

Теперь обратимся к Греции и России. Здесь вам не нужно говорить: *я буду верить*; ибо вы уже теперь всем сердцем говорите: *я точно верую*, что основания их учения согласны во всех отношениях с древнею верою и Преданиями Церкви вселенской. В этом-то, мне кажется, и состоит весь вопрос. Но, вместе с тем, вы обвиняете обе ветви православной Церкви — одну в недостатке любви, другую в отсутствии в ней свободы. В отношение к первому упреку скажу, что заблуждение в деле, вас касающемся, произошло скорее от невежества, чем от равнодушия. Что это действительно так было, это, по моему мнению, вполне объясняется известным крайним упрямством патриархов. Вы, может быть, слышали (хотя вы еще до этого оставили Восток*), что цареградский Синод чуть было не произнес отлучения русской Церкви за то, что она принимает католиков и протестантов без предварительного перекрещивания. Дело зашло было весьма далеко, хотя, кажется, принимает ныне более мирный оборот. Это событие было для многих моих соотечественников поводом к соблазну и скорби; я также немало этим смущался, но скоро душа моя успокоилась. Такой поступок бедного, порабощенного общества против относительно сильной империи, в помощи которой оно беспрестанно нуждается, изобличает присутствие энергического начала, хотя и худо направленного. Я уважаю это чувство! Заблуждение скоро рассеется; притом, само по себе взятое, оно против нас ничего не доказывает: местные Церкви нередко впадают во временные ошибки, от которых они спасаются тем, что принадлежат к соборному единению. Я даже радуюсь тому, что вы подали повод к этому недоразумению. Вопрос должен непременно получить, и получит надлежащее разрешение: или греки, по убеждению, примут безусловно наши правила, и тогда все дело выиграно; или они объявят, что различие в обрядах и внешних церковных постановлениях не нарушает церковного единства, и даже такое решение было бы весьма важно, особенно для обстоятельств будущего времени. Конечно, в этом последнем случае, ваше личное дело останется все-таки как бы не разрешенным. Во всяком случае, в этом деле заблуждение было, или даже и доныне есть, последствием невежества и не доказывает отсутствие любви. Впрочем, я готов сознаться, что и сам не вполне доверяю грекам. У них нет недостатка ни в благочестивом рвении, ни в чувстве свободы (в отсутствии коих укоряет их римская партия), но они не могут освободиться от опасного наследия, завещанного им древностью. Они

христиане, но они (быть может, и бессознательно) слишком гордятся тою пользою, которую принесли делу Церкви. Вера христианская сделалась слишком как бы исключительным достоянием их народной истории, их племени; сердца их не чужды некоторого нехристианского, аристократического чувства, которое заставляет их смотреть свысока на все другие христианские, даже православные народы и обращаться с ними, как с низшими. Это чувство сродно с тем, из которого возникло римское похищение власти. Хотя оно здесь умеряется более глубоким знанием учения и потому не может дойти до тех крайностей, до которых оно дошло на Западе, но все же оно не совершенно искоренено у греков и придает им характер той неприветливости, того неуклонного упорства, который вы заметили и испытали. Тем не менее, покуда чувство это не проявилось в незаконных требованиях первенства и власти, до того времени нельзя признать, чтобы им, хотя бы в самомалейшей степени, нарушался православный характер Греции.

Теперь обратимся к России. Я допускаю, что Церковь русская не настолько независима от государства, насколько бы следовало. Но рассмотрим беспристрастно и искренно, до какой степени эта зависимость действительно вредит характеру Церкви, и вредит ли она ему в самом деле? Вопрос так важен, что даже в продолжение нынешнего года многие серьезные люди обсуждали его и, как кажется, довели до удовлетворительного разрешения. Общество может находиться в действительной зависимости и тем не менее оставаться свободным в существе, и наоборот. В первом случае, это не что иное, как временная историческая случайность; второй случай есть упразднение всякой свободы и разрешается не иначе как бунтом и безначалием. Первое доказывает слабость человека, второе — испорченность самого закона. Первое, несомненно, встречается в России; но этим истинные начала ни в каком отношении не извращаются. До нас как членов Церкви не касается вопрос о том, не слишком ли стеснена свобода мнений в делах гражданских и политических (хотя относительно себя лично я очень хорошо знаю, что я в России осужден на совершенное почти молчание); но верно то, что в цензуру книг, касающихся религиозных вопросов, правительство почти никогда не вмешивается, хотя опять признаю, что и тут цензура крайне стеснительна; но в этом виновато уже не правительство, а робость и непомерная осторожность самого высшего духовенства. Я далеко не оправдываю его в этом и знаю, что от этого теряется много полезных трудов и мыслей для мира или, по крайней мере, для современного поколения; но это заблуждение, осуж-

даемое моим разумом, не имеет ничего общего с делом церковной свободы. Правда, что многие хорошие книги, многие объяснения слова Божия, нередко запрещаются из ложного опасения, что чтение их опасно для умов непросвещенных; но осмелятся ли те, которые запрещают *самое слово Божие*, произнести приговор над излишнею осторожностью наших духовных цензоров? Такое осуждение со стороны римлянина было бы крайне нелепо. Затем спрашивается: Церковь в России пользуется ли полною свободой в своей деятельности? Без сомнения — нет. Но это зависит единственно от малодушия ее высших представителей и их собственного стремления снискать покровительство правительства не столько для самих себя, сколько для Церкви. Есть, конечно, нравственное заблуждение в таком недостатке упования на Бога, но это случайная ошибка лиц, а не Церкви, не имеющая ничего общего с убеждениями веры. Дело было бы совсем иное, ежели бы малейшее догматическое заблуждение или даже нечто на это похожее было допущено или дозволено Церковью из угождения правительству; но ручаюсь, что никто не укажет на что-либо подобное. Странно было бы судить и осуждать Церковь за таковую слабость ее членов, как бы они высоко ни стояли на ступенях иерархии, когда сама Церковь не имеет даже законного пути к дознанию этого. Всякое общество судится по своим началам; почему же православие подвергается осуждению на основание случайного исторического факта? Где справедливость такого суда? Что может быть соблазнительнее всем известного факта, а именно: что главенство мнимокатолической Церкви в силу какой-то привилегии сделалось уже несколько веков к ряду исключительным достоянием итальянского племени? Но и это случайность, а не правило, и Рим за это не может и не должен отвечать. Папы были нередко рабами современных им государей; но и за это также Рим не отвечает. Папы часто покупали тиару и правили при помощи постоянной симонии; опять за это нельзя и не должно звать к ответу римскую Церковь. А в нашем Синоде заметен недостаток мужества и твердости, — так должна отвечать Церковь? Признаюсь, я не понимаю справедливости такого суждения. Ежели Греция страдает недостатком познаний, а Россия — недостатком свободы, зато Россия просвещена за Грецию, а Греция свободна за Россию. И та и другая пожнут плоды своих особенных достоинств. Прошу вас: не судите их порознь, ибо вы призываетесь не в местную, а в кафолическую Церковь. Пусть возникнет на Западе православная община, что непременно когда-нибудь да сбудется*, и ее свобода, ее обилие знаний,

сделаются в свою очередь достоянием всего церковного тела. Позвольте мне сказать вам откровенно: не уступайте минутному увлечению, раздражению или нетерпению; я понимаю, я чувствую, как естественны, как законны эти чувства в вашем теперешнем положении (говоря, впрочем, в смысле человеческом, не совсем христианском), как виноваты те, которые по невежеству или упрямству, или из подлого и робкого равнодушия, дали возникнуть таким чувствам; но вы должны их пересилить и вы, конечно, это сделаете.

Небольшое рассуждение, прилагаемое мною к этому письму, написано с целью показать, что вопрос, который вы должны решить для себя и, я надеюсь, для других, еще не был, по крайней мере по моему мнению, удовлетворительно постановлен, и что обстоятельство это действительно гораздо важнее, чем обыкновенно думают.

Прежде всего, я должен потребовать вашего снисхождения. Я знаю, что не имею права ни советовать вам, ни судить вас; но в настоящем случае решается участь интересов слишком возвышенных, и поэтому в суждениях о деле может быть допущена только совершенная искренность. Вы недовольны приемом, встреченном вами в православном обществе и вы имеете неоспоримое право жаловаться; но, по чувству справедливости к себе и к православной Церкви, рассмотрите внимательно собственные ваши поступки и рассудите сами: были ли ваши действия таковы, чтобы можно было из них вывести правильное заключение о ваших отношениях к православной Церкви? Как скоро вы уверились, что убеждения ваши согласны с учением православной Церкви, вам открывалась возможность сблизиться с нею двумя различными путями. Вы могли действовать или как частное лицо, или как член целого общества людей с вами единомысленных. В первом случае, всякий русский священник имел бы полное право без малейшего затруднения, принять вас в нашу Церковь, и затем, по мере того как стали бы присоединяться к вам другие верующие, новое общество само собою естественно образовало бы приход, а потом и целую епархиальную паству. Таким путем первоначально составились почти все местные Церкви; так поступают даже латиняне в странах, где нет постоянно пребывающих епископов. Такой образ действия был бы самый простой, хотя и не скажу — самый лучший: ибо в видах Провидения нередко труднейший путь бывает вместе с тем и лучшим. Путь этот и теперь открыт перед вами, хотя, может быть, он стал уже менее доступен, чем был сначала. Во втором случае, вы могли явиться действующим в качестве члена целого общества с одобрени-

ем и при содействии прочих членов; и тогда вам следовало, конечно, обратиться уже не к простому священнику, но или к независимому епископу, или к местной Церкви. Ваши первые попытки были обращены к России. Но где же было общество, требующее приема своего в недра православной Церкви, и к какой власти, или к какому представителю Церкви обратилось оно? Было ли им представлено письменное прошение? Нет; существовал лишь проект прошения. Но был ли он, по крайней мере, гласно заявлен Святейшему Синоду? Нет, и это не было сделано, так что многие из самых влиятельных членов Синода слышали о нем, как об одном лишь темном намерении, лишенном всякого существенного значения и цели; в этом я сам могу лично удостоверить вас. Какой же мог быть дан ответ? Я знаю, что ответ мог бы быть вами получен, ежели бы вы обратились с прошением своим прямо к одному из членов Синода*, избрав из них для этой цели такого, в ком бы достало усердия взять на себя все бремя дела и сделаться вашим защитником и водителем. Вам это не посчастливилось. Я не знаю и знать не хочу, кто был избран вашим уполномоченным; ибо, не будучи призван к тому Господом, не хочу строго судить и осуждать кого бы то ни было. Бог, конечно, будет судить холодных и честолюбивых, неблагонамеренных и трусливых, не исполнивших своей обязанности по отношению к вам и к Церкви православной. Но я, однако, могу поручиться, что один из самых ревностных, деятельных, просвещенных и влиятельных членов Синода** не знал ровно ничего обо всем этом деле и горячо благодарил за первые сведения о нем, им от меня полученные; прибавлю еще и то: некоторые лица крепко сердились и даже доныне еще продолжают гневаться на меня за то, что я хотел дать всему делу вашему надлежащую известность и движение. Я не хочу никого осуждать и не хочу возбуждать сомнений, может быть и несправедливых, но я должен сказать в защиту Церкви и даже Синода (хотя я вовсе не призван быть его заступником), что в этом случае ни Церковь, ни Синод не заслуживают ни малейшего порицания. Все дело было ведено тайным и секретным образом, недостойным ни Церкви, ни искренних и благочестивых людей, желающих воссоединения своего с нею. Я уверен, что ни вы, ни друзья ваши не заслуживаете упрека; но вы шли незнакомым вам путем и встретились с мертвым формализмом (признаваемым за таковой всеми нами) там, где уповали найти жизнь и движение. И тем не менее Церковь все-таки и в чем не виновата; она ни о чем не знает, ни о чем не слыхала и потому не была призвана решать и действовать. Позвольте мне вам высказать мое мнение о том,

как бы вам следовало поступить и (я надеюсь) как вам, с Божиим благословением, еще дано будет действовать. Могу прибавить, что мнение это разделяет человек с сильною властью и с добрыми для дела намерениями*.

Ежели вы, в чем я не сомневаюсь, искренно веруете в чистоту православного учения и действуете не как отдельное лицо (это бы совершенно изменило вопрос и побудило бы вас просто обратиться к первому попавшемуся русскому священнику), но от лица целого общества, то общество это должно заявить свое намерение открыто и решительно перед лицом Бога и людей. Оно должно избрать из среды своей известное число депутатов, положим — двоих или троих, послать их непосредственно в Св. Синод, снабдив их письменным от себя полномочием. Оно должно, во-1-х, заявить прямое исповедание веры, кратко, но ясно изложенное, в котором должно признать, что православная Церковь во всех догматических вопросах верует и учит согласно с древними Преданиями и с учением седми вселенских соборов, и что все изменения и дополнения, впоследствие внесенные западными Церквами, произвольны и ложны. Этого достаточно. Во-2-х, просить о принятии себя в недра Церкви безусловно, т. е. без всяких со стороны Церкви уступок. В-3-х, просить себе священников (по желанию вашему, женатых или неженатых) и краткой литургии, которая может быть дополнена со временем. В-4-х, просить себе епископа, как скоро общество достигнет некоторой числительности и независимого синода епископов, как скоро число последних, с помощью Божьею, дойдет до пяти, семи или хотя бы даже до меньшего числа. Для того, чтоб не оскорблять без нужды гражданского закона, епископы могут считаться проживающими в Англии без притязания на официальное образование епархии, или даже на титул епископский в сношениях с внешними, то есть с непринадлежащими к их пастве, что было бы, впрочем, совершенно согласно с истиною: ибо епископ является таковым в глазах Бога и своей паствы; для прочих же людей он ничего. Во всяком случае, устройство всех этих подробностей будет уже зависеть от вас самих. Поверенные должны быть присланы прямо в наш Синод и ни с кем не должны иметь дела вне собора епископов. Во избежание замедления и недоброжелательного вмешательства непрошенных влияний, которые могли бы стараться заглушить и уничтожить все дело в самом зародыше (ибо у вас, быть может, более врагов, чем мы сами думаем), надобно стараться посредством печати огласить, елико возможно, состав депутации и данную ей инструкцию. Письмо от имени депутатов, или даже от всего

общества, должно быть разослано ко всем епископам русской Церкви с просьбою об оказании ими содействия; циркулярное печатное письмо с такою же просьбою должно быть обращено ко всей Церкви (т. е. и к духовенству, и к мирянам). И то и другое должно быть совершенно гласно. Я еще забыл одно обстоятельство: так как вы уже обращались к грекам, то в случае, ежели последние не переменят своего решения, вы должны объявить, что обратились к русской Церкви, потому что постановления ее отличаются большею снисходительностью; но что вы не оспориваете у греков права держаться своих местных правил. Наконец, в случае, если бы возникли какие-либо насчет настоящего дела сомнения, вы должны еще просить, чтобы Св. Синод отправил от себя епископа в Англию с целью не только получить на месте более подробные сведения, которые будут ему доставлены, но еще и с полномочием принимать в Церковь новообращаемых, ставить священников и вводить литургию. Простите меня, если я присвоиваю себе право давать советы; оправдание себе я нахожу в привязанности моей не только к вам, но еще и к вашему отечеству и соотечественникам вашим, которых я привык любить с самого раннего детства, и в моем желании видеть православную Церковь оправданною от обвинений, не имеющих никакого основания, хотя и кажущихся заслуженными. Я должен прибавить еще и то, что мне отчасти даже поручено передать вам все эти сведения.

В случае, ежели вы не захотите, или если вам невозможно будет идти этим путем, вам остается еще другой путь, о коем я говорил в начале моего письма, т. е. вы можете действовать как частное лицо, полагаясь в будущем на волю Божию, могущую и единую былинку развить до размеров мировых. Боюсь, как бы всякий иной образ действия не подал повода к ошибкам, недоразумениям и несправедливым нареканиям. Вы возбудили между Грециею и Россиею такой вопрос, который, хотя и вызвал мимолетное смущение умов, но необходимо должен, однако, привести к благоприятным последствиям. Дайте мне надеяться, что Всевышний Промысел изберет именно вас одним из орудий своих к оживлению дремлющей энергии нашей Церкви, изнемогающей не под гнетом гонения (ибо последнее, напротив, всегда и везде возбуждает себе противодействие), но под бременем обманчивого, хотя и бессознательного покровительства.

Так как я уже самовольно присвоил себе право подавать советы, то решусь на большую еще нескромность и обращусь к вам с личною от себя просьбою. Я счел долгом своим отвечать

на некоторые обвинения, часто взводимые на нас римлянами, и постарался доказать, что все религиозные верования Западной Европы покоятся ныне на ложном основании, и что это именно обстоятельство и затрудняет почти до невозможности торжество веры над неверием. Думаю, что мне удалось ясно доказать это. Быть может, я придаю своему сочинению* слишком большую важность; но мне кажется, что ни протестантам, ни римлянам нелегко будет отвечать на весьма простое мною предложенное объяснение того существенного различия в началах и в характере, которыми отличается Церковь восточная от западных. В этом труде мною руководила надежда, что изложение религиозного вопроса с новой точки зрения будет небесполезно для весьма многих, жаждущих истины, но не могущих обрести прямого к ней пути сквозь перепутанную сеть богословского рационализма. Небольшое рассуждение это написано на французском языке, как наиболее распространенном в Европе. Как выше мною сказано, я счел долгом своим заступиться за Церковь, но вместе с тем считаю делом справедливости довести, наконец, голос православия до слуха слишком давно отчужденной от нас западной братии. К сожалению, мне невозможно напечатать труд свой в России, где книга моя была бы запрещена или на том основании, что она не нужна и способна возбудить напрасные сомнения, или просто потому, что пропуск ее был бы несогласен с правилами духовной цензуры** (конечно, и то и другое было бы равно несправедливо; но я уже успел привыкнуть к робости наших духовных судей и знаю, что они непременно поступили бы так). Не могу также отлучиться из России для напечатания книги и не знаю никого за границей, кому бы я мог поручить это дело. До получения вашего письма я, не зная, где вы находитесь, начал было письмо к г. Вильямсу в Кембридж, с тою же просьбою; теперь обращаюсь к вам. На случай, ежели вы найдете средство напечатать рукопись мою в Англии или перешлете ее с тою же целью в Париж или в Брюссель, что, может быть, было бы еще лучше, я посылаю вам деньги, нужные по моему расчету на расходы по напечатанию. Пришлю еще, ежели этой суммы окажется мало. Знаю, как нескромно мое требование; но надеюсь, что вы примете во внимание побуждавшее меня чувство справедливости и долга, и не откажетесь от дружеской услуги, если она вас не слишком затруднит. Имени своего не выставляю для того, чтобы личные предубеждения не смутили беспристрастных читателей; но если бы критики стали утверждать, что дерзость мнений автора объясняется утайкою имени, то я не только вам разрешаю, но даже прошу вас обнародо-

вать мое имя: ибо я убежден, что я не сказал ни единого слова, которое бы не было вполне согласно с несомненным учением Церкви, и уверен, что никто в России не посмеет оспорить мною сказанного. С другой стороны, я также надеюсь, что выражения мои довольно сильны, и даже подозреваю, что они будут звучать не слишком приятно с ушах людей, непривычных к голосу истины. В заключение скажу вам мое последнее слово: мое твердое убеждение заключается в том, что романизм есть в существе своем не иное что, как сепаратизм, и что человечеству остается отныне выбор только между двумя путями, кафолическим православием или безверием. Всякий средний путь будет лишь переходною ступенью к последнему.

Жизнь моя, любезный друг, изменилась вконец: праздник и свет солнечный исчезли; ничего не осталось мне кроме труда и утомления. Сама жизнь не имела бы отныне для меня цены, если бы не оставалось на мне обязанностей. Конечно, я не ропщу; но если справедливо, что горе не может не быть соразмерно утраченному счастью, то мне кажется, едва ли кто-нибудь когда-либо имел более меня права скорбеть. Быть может, многие другие испытывают то же самое чувство; ибо всякий человек невольно считает выпавшее на его долю бремя самым тяжким и неудобоносимым из всех. Как бы то ни было, я не буду и не должен роптать! Мне были ниспосылаемы свыше предвещания и предостережения, но я или не хотел, или не умел понять их и воспользоваться ими. Все к лучшему: для нее лучше наслаждаться тем блаженством, которое она, без сомнения, ныне вкушает; для меня, видно, полезнее было лишиться прежнего моего счастия. Где милосердие оказалось недейственным, там строгость есть тоже милосердие. Нынешнее положение мое приводит меня к следующему размышлению: неужели при теперешних моих обстоятельствах, при независимом состоянии, хорошем здоровье и добрых маленьких детях, смеющихся и играющих вокруг меня, я еще не могу назвать себя счастливым? Сколько бы миллионов людей готовы были бы принять такую долю и видеть в ней Божию к себе милость. Между тем, каждое из этих, по-видимому, отрадных обстоятельств служит для меня источником новой скорби. Очевидно, что счастие — дело относительное; то, что я называл счастием, что казалось мне высшей степенью человеческого счастия (так думали мы оба и благодарили Бога за это счастие), было только отблеском возможного блаженства, вероятно, потому, что земная любовь, единственный источник земного счастия, есть сама лишь отблеск любви небесной.

Будет ли после смерти нечто похожее на те отношения,

которые были нам так дороги на земле? Я рад, что мы ничего об этом не знаем: это милосердное распоряжение Божие. Иначе мы бы стали, вероятно, желать и за пределами могилы чего-либо другого, кроме присутствия Божества, а этого не должно быть. Все это относится до общения душ за гробом, в котором я вовсе не сомневаюсь. Надеюсь, что вы не посетуете на меня за эти размышления; ибо знаю, что и вас недавно посетило испытание*.

P. S. Мне недавно попалась в журнале «Christian Remembrancer» критическая статья об Альфердовом издании Нового Завета, в которой я нашел некоторые размышления о доказательствах за и против подлинности четырех Евангелий. Мне кажется, приведенные там доказательства в пользу того, что Евангелия были написаны апостолами, вообще недостаточны или, лучше сказать, вообще неудачно подобраны; признаки самые явные и неоспоримые упущены из виду. Говорю о тех признаках, которые более доступны художнику и человеку, чем целому комитету ученых. В Евангелии от Иоанна, если принять в соображение духовный и мистический характер целого, важнейшим фактом является пропуск рассказа об установлении таинства Евхаристии. Пропуск этот явственно указывает, что книга эта не имела притязания явиться отдельным рассказом, но предназначалась служить дополнением к другим писанным рассказам, уже известным членам христианского общества. Отсутствие притчей и скудость известий о чудесах[1] приводят к тому же заключению. Но самое убедительное доказательство заключается в последней главе**. Беспристрастный читатель не может усомниться в том, что эта глава есть прибавление к первоначальной редакции, которая оканчивалась последним стихом предыдущей главы. Даже самые скептики об этом не поспорят. Пусть кто-нибудь объяснит: каким образом эта глава могла бы быть прибавлена к редакции уже вполне законченной в какое-либо другое время, или кем бы то ни было другим, как не самим Иоанном, или не первыми его учениками, и притом не иначе как с целью или рассеять ложное мнение, распространившееся в обществе верующих, или объяснить неожиданную смерть автора предшествующего рассказа? Возможно ли допустить какое-либо иное объяснение? Но ученик Иоаннов, конечно, не прибавил бы последних стихов; а если бы и прибавил их, то даже и такой крайне

1 Рассказав немного чудес, хотя самых поразительных, апостол, очевидно, намекает в последнем стихе своего Евангелия на множество чудес, рассказанных другими евангелистами.

невероятный случай послужил бы доказательством, что первые 20 глав действительно написаны самим Иоанном или, по крайней мере, приписывались ему современниками. Я прибавлю еще (но это будет с моей стороны уклонением от главного вопроса), что последняя глава эта имеет огромное пророческое значение. Во всяком случае, современность отпечатлелась на ней так ясно и очевидно, что мы как будто имеем перед собою самую первую, подлинную рукопись книги. В последней главе от Луки также встречается признак безусловно убедительный для ума, доступного чувству художественной или человеческой истины. Я разумею слова: «*Не горели ли в нас сердца наши?*»*. Во всем Евангелии нет ни одного выражения, в котором говорилось бы об апостолах иначе как в самых неопределенных чертах. И здесь скорее можно было бы ожидать: «Не Божественны ли были Его слова?», — или чего-нибудь подобного. Но: «*Не горели ли в нас сердца наши?*» — это слова очевидца. Простой фальсификатор или не изобрел бы такой мастерской черты, или не удовольствовался бы ею одною. В Евангелии от Марка конец последней главы также носит на себе как бы подпись автора, хотя, быть может, и не столько явную. Евангелист Марк не видал Господа, он не принадлежал к числу личных учеников Его; тем не менее, он один подробно описывает признаки, которыми будут отличаться позднейшие ученики Христовы. Эта черта не есть ли замечательный след того, что можно бы назвать некоторою *личною заботою*, не чуждою ни одному человеку, хотя бы он был даже вдохновенным орудием слова Божия? Вообще, в моих глазах, вся критическая литература о Писании грешит полным отсутствием простоты в приемах и во взгляде; это, конечно, происходит частию от исключительно книжного характера наших великих современных критиков, германцев (как бы, впрочем, я ни дивился их трудам), частию же от риторического направления их предшественников и древнейших критиков, греков.

1852-й год.

IX

М. г.!

Несколько месяцев протекло с тех пор, как я получил ваше дружеское письмо от 5 июля. Ответ мой был написан в сентяб-

ре; но так как при нем была посылка, несколько тяжеловатая для почты, я переслал его к знакомому в Петербург, откуда было более надежды найти оказию. Меня уведомили, что посылка была доставлена в Англию, но я покуда все еще в неизвестности, получили ли вы ее или нет. Очень бы жалел я об ее утрате, так как некоторые части письма (напр., приписка с доказательствами о подлинности Евангелий) должны бы заслуживать вашего внимания; а другие, каково, например, поручение, которое я осмеливался возложить на вашу дружбу (с приложением векселя на небольшую сумму), очень интересуют меня. Я старался выйти из этой неизвестности посредством справок о сохранности посылки. Она прошла, по-видимому, через много рук, но должно быть, наконец, нашла себе дорогу в министерство иностранных дел в Лондоне, где, вероятно, и сейчас ее можно найти в состоянии мирной бесполезности. Я счел себя обязанным уведомить вас об этом, ибо не оттуда ли ваше молчание (могущее иметь, конечно, и другие причины)? Надеюсь, вы не обвините меня в причинении вам напрасного беспокойства. В противном случае извините меня.

Немногое могу сказать о себе. Жизнь моя течет тяжеловато, хотя, может быть, небесполезно. Я теперь доискиваюсь средства против холеры, как прежде против ведомых болезней. Успех или неудача в этом, как и во всем, от Бога. Наша обязанность и, может быть, наше единственное истинное счастие — неустанно искать всякую полезную истину. Примите, м. г., и пр.

В приписке к письму моему я говорил о доказательствах подлинности Евангелий Св. Иоанна, Св. Луки и Св. Марка. В первом из них доказательство кажется мне неопровержимым, во втором — ясным, хотя не столь очевидным, как в третьем. Я не говорил о Св. Матфее: что он предшествует остальным, ясно для беспристрастного читателя. Тем не менее, я прибавлю для более скептических критиков, что хотя личность автора может быть подвержена сомнению, никакое сомнение о времени написания Евангелия не может иметь разумной основы. Всякий критик, одаренный хоть тенью здравого смысла, увидит, что оно писано в Палестине, и не только до падения Иерусалима, но даже раньше успешной проповеди Св. Павла в Греции. Одно доказывается значением, придаваемым пророчествам о маленьких городах Палестины*; другое — горячими нападками на фарисейство во всей книге, и особенно в 25-й главе. Это указывает на сильную борьбу не только против абстрактного или падшего учения, каким должно было стать фарисейство после взятия Иерусалима, или против только ме-

стного препятствия, потерявшего большую часть своего значения после того, как христианская проповедь разлилась по Греции и Риму, но на смертельную борьбу с опасным врагом и с живучей силой в самом центре ее деятельности. Думаю, что не чувствующие истины этого замечания должны быть почтены лишенными ясного понимания законов просвещенной критики. Это мне кажется такой же наглядной истиной, как и то, что Евангелие Св. Марка было писано вне Палестины. Объяснение иудейских обычаев относительно стола*, чего нет у Матфея, не может быть иначе объяснено.

X

М. г.!

Примите выражение благодарности моей за ваше доброе, хотя (как вы называете) ворчливое письмо, и, пожалуйста, извините крайнюю нескромностью поручения**, которым я вас обременил. Оправдание мое — совершенное незнание заграничной жизни и предположение, что между Англией и Францией или Бельгией сношения более часты, чем они оказываются в действительности. Но я, наконец, нашел средство избавить вас от всяких затруднений и неудобств по этому делу. Будьте добры послать только приложенное при сем письмо со статьей и чеком по сообщенному мною адресу. Вам от себя и приписывать ничего не нужно; этого очень будет достаточно. Прибавлю просьбу, чтоб вы не питали на меня неудовольствия в виду крайней трудности моего положения, о чем вы можете только догадываться из нескольких слов предыдущего письма моего.

Я, может быть, был неправ, предполагая, что ваш дух страдал под бременем какого-то раздражения или утомления; но простите, если я и до сего времени продолжаю думать, что в вас все-таки есть частичка такого чувства, хотя бы и бессознательно вас мучащая, и что вы направляетесь ею по пути, который я не могу не почитать ложным. Ваше письмо показало мне яснее прежнего те трудности, с которыми вам приходилось бороться, и всю запутанность вопросов, долгое время смущавших вашу совесть. Не считаю их, однако, не разрешимыми самым простым путем. Не думайте, что я не обращал внимания на чувства или запросы совести воссоединяемого, когда выра-

жался довольно легко про обрядовое разногласие между Грецией и Россией относительно воссоединения латинян и протестантов. Вы как будто намекаете на это, выражаясь так: «Таинство совершается над человеком, а не над чуркой. Человек должен знать — просить ли ему благодати или благодарить за получение таковой и просить о даровании ему силы пребывать в оной*».

Я должен сказать, что в самом вопросе кроется явное недоразумение. Русская Церковь, подобно восточной (вся кафолическая Церковь), не признает, что схизматическое крещение сообщает благодать Крещения во всей полноте. Единственная разница между воззрениям той и другой Церкви заключается в том, что русская признает обряд совершенным, греческая же находит, что обряд не канонически совершен и считает более каноническое повторение его желательным. Обе предполагают в воссоединяемом убеждение, что он еще не получал благодати Крещения и что ему подобает молиться о благодати таинства, каковую он получает либо повторением обряда, либо молитвой примирительной, дающей силу обряду, иначе бессильному. В обоих случаях чувство и умственное действие совершенно одинаковы, и затруднение сходит на нет; оно же, кажется, единственное, непосредственно до вас относящееся. То обстоятельство, которое вы выставляете в обвинение русской Церкви (или, точнее, против русского диоцеза** кафолической Церкви), к несчастью, верно. Но вы сами считаете его не принципом, а простым фактом, не связывающим, следовательно, ничьей совести и по тому самому не принадлежащим к области веры. Пускай этот факт длится сто или более лет. Что же? Изменил ли он свой характер? Он остается тем же простым фактом. Римский престол более 200 лет составляет монополию итальянской расы***. Это уже, конечно, антицерковный факт; но он не принципиального свойства и не может ставиться в вину латинству; однако это гораздо важнее тиранической политики русского государства, как выражаетесь вы, не без некоторого кажущегося основания. Один факт касается всей Церкви, другой лишь части ее. Была ли русская иерархия вовлечена в нежелательное порабощение призраком правительственного покровительства или нет— это исторический, а не церковный факт и не имеет ничего общего с англиканским подчинением, доколе русская Церковь не присвоивает себе независимого положения в кафолической Церкви. Ваше нравственное чувство возмущено, и совершенно основательно, видимым действием или, скорее, бездействием различных диоцезов кафолической Церкви. Это чувство и правильно, и

разумно; но оно не должно затемнять беспристрастия вашего. Христианин принадлежит, м. г., своей епархии только относительно внешней жизни своей (дисциплина, обряды и т. п.)*: внутренняя жизнь его принадлежит вселенской Церкви и никоим образом не причастна порокам местной иерархии, которым он противодействует кротко и миролюбно, доколе сама местная Церковь не отщепилась, подобно Римскому престолу или, скорее, подобно всем западным исповеданиям. Пути Господни неисповедимы! Не греховно, может быть, предположить, что русская иерархия допущена была до ниспадения в положение зависимости впредь до того времени, когда другие церковные области снова приобретут полное свое достоинство и свободу действия и в состоянии будут явиться равными русской Церкви во всех отношениях: иначе эта последняя могла бы подпасть искушению недолжного самомнения и противоцерковной гордости. Это предположение (может быть, ложное, ибо кто может судить о сокровенных судьбах Божьих?) мне представляется не совсем неразумным. Не приписывайте, м. г., лишнего значения второстепенным фактам и не отвращайте глаз ваших от явного отщепенства латинского Запада, *единой истинной язвы человечества,* что мною, кажется, доказано в моем исследовании**.

Скорблю, что не имею возможности сказать вам что-либо о ваших статьях в греческом или английском издании. Простая тому причина — неполучение их до сего времени. Вы видите, что переслать книги в Россию дело не легкое, если их содержание не в духе наших церковных или гражданских порядков. Еще труднее доставить их по моему адресу. По этой причине я должен просить вас самым настоятельным образом ни в коем случае не возвращать мою статью в Россию, но по возможности скоро отправить ее в Париж с прилагаемым письмом по указанному адресу, не давая мне даже письменного уведомления (по крайней мере по почте) об этом деле. Примите, м. г., и пр.***.

XI

М. г.!

Я, право, не в силах выразить вам благодарность мою за все заботы ваши о посланной вам мною рукописи! Если бы я мог

предвидеть половину причиненных вам ею хлопот, я бы никак не решился вас беспокоить. Нечего говорить о том, что без вашего дружеского содействия и деньги, и рукопись, посланные по неверному адресу, были бы непременно потеряны. Но не упрекайте меня в неосторожности — я иначе поступить не мог; Москва так отдалена от Парижа, Лондона и других европейских городов, что верные сведения здесь получаются с большим трудом. Я до некоторой степени, хотя далеко не вполне, предчувствовал опасность, которой подвергал свою посылку.

Мысль, которую вы сообщили нашему священнику*, о желании вашем издавать в Англии новейшие полемические сочинения нашей Церкви**, прекрасна. Мне было бы и приятно и лестно явиться в сообществе с такими людьми, каков наш митрополит***; но все-таки с тем условием, чтобы брошюра моя**** вышла без моего имени. Я был бы совершенно удовлетворен исполнением долга моего в качестве рядового в генеральном сражении, и отнюдь не чувствую честолюбивого желания выходить на одиночный бой или вызывать на поединок, как странствующий рыцарь или баснословный богатырь. Ежели я при издании французской рукописи поступил иначе, — это единственно потому, что всякий другой образ действия был невозможен. На всякий случай, я должен прибавить, что рукопись и деньги на издержки издания готовы к вашим услугам. Вы меня совершенно убедили, что вы гораздо лучше моего все придумаете и устроите, и что дружба ваша внушит вам самый лучший образ действия.

Примите выражение благодарности моей за защиту прав наших в деле о Св. Местах*****. Я получил от священника маленькую книгу вашу и считаю доказательства ваши совершенно неопровержимыми******. Но кажется, что вопрос этот принадлежит к разряду тех, для которых вся правда заключается в силе. На чью сторону укажет рука сильнейшего, та и будет признана всеми правою. Грустно в том признаться, но кажется — все эти мирные конгрессы одна суета, пока в мире еще так мало христианского духа и пока сами члены мирного конгресса, как только интересы и предрассудки их затрогиваются, взывают: «К оружию!» Но все же, может быть, слово справедливое и разумное не останется совершенно незамеченным; быть может, общественное мнение к нему прислушается, и хвала тем, которые решаются его высказать, несмотря на вопль невежественных страстей.

Меня преследует постоянная неудача в отношении изданий ваших, касающихся религиозных вопросов*******. Они

могли, конечно, и случайно затеряться; но подобные случайности со мною так обыкновенны, что поневоле подозреваю, что для них есть особенные правила и причины. Недели через две надеюсь увидеться с м.*; соберу сведения о том, был ли он счастливее меня, что весьма вероятно. Когда буду в Москве, постараюсь исполнить ваше поручение и достать нужные вам книги**. Прежде двух или трех недель мне не удастся побывать в городе и освободиться от множества домашних дел, доселе меня не выпускающих из деревни нашей, находящейся под Тулою.

P. S. Письмо это еще не было отослано на почту, когда я случайно встретил одного из самых образованных духовных лиц наших; он прочел ваше сочинение***, и хотя вообще несогласен с вами и упрекает вас (не знаю, основательно ли) в том, что вы придаете слову кафоличество слишком географическое значение, однако, мне приятно передать вам, с какою похвалою и с каким уважением он отзывался о вашем труде. Он особенно восхищался тем ясным разграничением, которое положено вами между вопросами догмата и вопросами, касающимися обряда. Я радовался, слушая столь благоприятный и вполне чистосердечный отзыв о труде, крайне меня интересующем, тем более что отзыв этот был высказан лицом, принадлежащим к духовному званию.

26 декабря 1852.

XII

М. г.!

Странное и непредвидимое для меня дело писать о политике! Но каждый политический вопрос имеет социальное значение; а если в него хорошенько вникнуть, то найдешь в нем и его религиозную сторону. В восточном вопросе это особенно заметно, и потому весьма понятно, что я увлекся желанием показать, как эта сторона великого политического события действует в России на немногие мыслящие умы и на неразмышляющие массы. Мне кажется, что для общественного мнения в Англии небесполезно знать настоящее положение общественного мнения в России. Я был бы очень рад, если бы удалось напечатать приложенные здесь строки в газете или если бы можно было издать их отдельною, летучею брошюрою

с английским переводом. Первый способ был бы, конечно, предпочтительнее, если только найдется газета, которая приняла бы маленькую статью мою. Вы одни, да, может быть, еще немногие, будете, хоть отчасти, нам сочувствовать; но и вы найдете, вероятно, что выражения мои несколько — а может быть, скажете вы, и очень— резки. Как бы то ни было, но я уверен, что за напечатание статьи никто не может подвергнуться неприятным последствиям, тем более что ей могло бы предшествовать вступление с совершенным отрицанием всякого согласия в чувствах и в воззрениях с автором, но притом с заявлением требования в пользу русского убеждения на такое же право на гласность, каким пользуются даже китайские мнения и манифесты. Вам хорошо известно, что я говорю не официальным языком; может быть, статья моя тем и любопытна, что в ней заключается самое свободное и верное выражение тех чувств, которые преобладают во всей стране, и для которых и двор, и Петербург суть представители весьма недостаточные, хотя в настоящем случае они несколько более обыкновенного сблизились с народом. Прибавлю еще несколько слов, не высказанных мною во французской статье. Условия, требуемые от султана, до крайности смешны: новое название для *харача* да право стоять свидетелем перед магометанским судьей, для которого весь закон заключается в Коране, — действительно преимущества важные! Много бы все это способствовало к спасению армянских якобитов, которые были перерезаны Бедер-Ханом*! Все это было бы смешно, если бы под этим не скрывалось гнусной уловки, грязного предлога придать вид законности войне против христиан.

Я настолько изучал историю, что не увлекаюсь чувством негодования на таких штукарей, каковы Россель и Пальмерстон**. Макиавеллизм — изобретение не новое, и много гнусных дел увенчалось успехом; но мне жаль, что Англия сделалась орудием жалкой интриги, между тем как она, и не допуская исключительного влияния России на Восток, могла бы сыграть в современных событиях такую прекраскую роль. Как я был бы доволен, если бы узнал, что Гладстон не одобряет этой грешной и постыдной войны.

Я еще не имел случая известить вас, что наконец получил ваши диссертации. Позвольте мне сказать вам, что хоть я и не разделяю убеждений ваших в некоторых весьма важных статьях, однако, не могу без восторга говорить о добросовестности и честности исследований ваших и о том глубоком чувстве любви к истине, которым проникнуто все сочинение ваше. По прочтении великолепной статьи вашей о семи таинствах, мне

пришла в голову мысль (которой я, кажется, нигде не встречал), не послужит ли следующее разделение* к изъяснению некоторых затруднений. Два высшие таинства касаются отношений человека к *целой Церкви;* пять остальных — отношений человека к *Церкви земной* и ее организму. Подвергаю это мнение вашему беспристрастному суду.

О целом сочинении надеюсь поговорить при первом удобном случае.

Но я непростительно злоупотребляю досугом вашим и вашею добротою. Вы меня простите, когда вспомните, как затруднительны для всякого русского печатные сношения с другими народами. Не нужно прибавлять, что ежели напечатание моего французского письма окажется возможным, оно должно явиться опять без имени автора.

9 марта 1854.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ПЕРЕВОДЫ

К ГАЛАТАМ ПОСЛАНИЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Глава I

1. Павел, апостол (не от человеков и не через человека, но от Иисуса Христа и Бога Отца, воздвигнувшего Его из мертвых).

2. И все, которые со мною братья, Церквам Галатии:

3. благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа,

4. отдавшего Себя Самого за грехи наши, чтобы исхитить нас от настоящего века лукавого, по воле Бога и Отца нашего,

5. Которому слава во веки веков. Аминь.

6. Дивлюсь я, что вы так скоро переходите от призвавшего вас к благодати Христовой в иное благовестие,

7. которое <впрочем и> не есть иное; но только есть люди, смущающие вас и хотящие извратить благовестие Христово*.

8. Но если бы и мы или ангел с неба стал благовестить вам иное, чем что мы благовестили вам, отлучен да будет.

9. Как мы уже сказали, и иные снова говорю, если кто вам благовестить будет иное, чем что́ вы приняли, отлучен да будет:

10. ибо ныне, кому прямлю я: людям или Богу, или ищу я людям угождать? Угождай я доныне людям, не был бы я рабом Христу.

11. Объявляю же вам, братья: то благовестие, которое мною благовествовано, оно не по человеку;

12. ибо не от человека принял я оное или научился, но через откровение Иисуса Христа.

13. Вы, конечно, слышали о моем прежнем житии в иудействе, как я безмерно гнал Церковь Божию и разрушал ее,

14. и преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи чрезмерным ревнителем отеческих моих преданий.

15. Когда же благоволил Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший Своею благодатью,

16. открыть во мне Сына Своего, да благовествую Его язычникам, не поспешил я советоваться с плотию и кровью.

17. И не ходил в Иерусалим к бывшим апостолам и прежде меня, но пошел в Аравию и опять возвратился в Дамаск;

18. потом, через три года, пошел я в Иерусалим переговорить с Петром и пробыл у него пятнадцать дней;

19. другого же из апостолов я не видал, кроме Иакова, брата Господня.

20. (а что пишу вам, вот — перед Богом — не лгу).

21. Потом пошел я в страны сирские и киликийские,

22. лицом же был я неизвестен Церквам Христовым в Иудее.

23. Только слышали они, что гнавший нас некогда ныне благовествует ту веру, которую прежде разрушал;

24. и славили обо мне Бога.

Глава II

1. Потом, через четырнадцать лет, опять ходил я в Иерусалим с Варнавою, взяв и Тита с собою.

2. Ходил же я по откровению и изложил им, особо же значительнейшим, то благовестие, которое проповедую во языках: не напрасно ли как-нибудь я подвизаюсь или подвизался?

3. Но и Тит, бывший со мною, хотя эллин, не был принуждаем к обрезанию.

4. А что до вкравшихся лжебратий, приходивших только подсматривать за нашею свободою (которую имеем во Христе Иисусе), чтобы нас поработить:

5. то мы им ниже́ на один час не покорились, да истина благовестия сохранится для нас.

6. Что же до значащих что-либо, какие бы они ни были, у меня с ними розни нет (на лицо человека Бог не глядит): ибо меня они ничего не наложили:

7. но напротив, видя, что мне вверено благовествование в необрезании, также как Петру в обрезании*,

8. (ибо возмогавший чрез Петра в апостольстве к обреза-

нию, возмогал и чрез меня к языкам)[1],

9. и узнав благодать данную мне, Иаков и Кифа, и Иоанн, почитаемые столпами, дали мне и Варнаве десницу общения, мы к языкам, а они к обрезанию;

10. только, чтобы помнили мы нищих, что я всегда с рвением и исполнял.

11. Когда же пришел Петр в Антиохию, я противустал ему в лице, потому что он подлежал упреку.

12. Ибо, прежде чем прийти некоторым от Иакова, он ел с иноязычниками; когда же пришли, он уклонился и отделился, боясь обрезанных.

13. А с ним стали притворяться и прочие иудеи, так что даже Варнава увлечен был в их притворство.

14. Но когда я увидел, что они не прямо шли по истине благовестия, я сказал Петру при всех: если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, что же принуждаешь языки иудействовать?

15. Мы по природе иудеи, а не из языков грешники.

16. Уведав, что не оправдывается человек от дел закона, а разве верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Иисуса Христа, да оправдимся верою во Христа, а не делами закона; поелику от дела закона не оправдывается никакая плоть.

17. Если же, стремяся оправдаться во Христе, и сами мы оказались грешниками, не есть ли тогда Христос служитель ко греху? — да не будет.

18. Ибо, если что я разрушил, то самое вновь строю; я самого себя показываю преступником.

19. Чрез закон умер я для закона, да живу для Бога.

20. Я Христу сораспялся, живу же не я уже, но живет во мне Христос; а что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.

21. Я не отвергаю благодати Божией; ибо если праведность от закона, значит Христос даром умер.

Глава III

1. О безумные галаты, кто очаровал вас не слушаться ис-

---

1 Сохраняю слово *язык* вместо *народ:* первые переводчики не могли этого слова выдумать, а в нем заключается особая характеристика мысли. Для славянина народ разнствует по слову — *язык*, для грека по обычаю — *ἔθνος*, для римлянина по происхождению — gens, natio и, может быть, populus (от pel); хотя тут корень может быть ple, как у нас в слове *полк*.

тины?— вас, пред чьими глазами Иисус Христос изображен был, как бы перед вами самими распятый?

2. Одно это хотел бы я узнать от вас: от дел ли закона получили вы Духа, или от слушания веры?*

3. Ужели вы так безумны? Начав Духом, ныне кончаете плотию!

4. Ужели так много испытали вы понапрасну? Да еще понапрасну ли только?

5. Что же? От дел ли закона, или от слушания веры Тот, Кто расточает вам Духа** и творит в вас силы?

6. Как Авраам поверил Богу, вменилось ему в праведность***,

7. также знайте: те, кто от веры, они-то и суть сыны Авраама.

8. Ибо Писание, провидя, что Бог оправдает языки от веры, предблаговестило Аврааму: «что благословятся в тебе все языки»****.

9. Посему те, кто от веры, благословляются с верным Авраамом.

10. А которые от дел закона, те под клятвою; ибо писано: проклят всякий, кто не пребывает во всех предписаниях книг закона, исполняя оные*****.

11. Что от дел закона не оправдывается никто перед Богом, ясно потому, что и праведник от веры жив будет******.

12. Но закон не от веры; а человек, что делает, в том и живет[1].

13. Христос искупил нас из-под клятвы закона, став за нас клятвою, ибо писано: «Проклят всяк, повешенный на древе»********.

14. Да будет на все народы благословение Авраамово во Христе Иисусе, да приимут обетование Духа через веру.

15. Братья! говорю по-человечески: даже и человеком утвержденного завещания никто не отменяет и не прибавляет к оному.

16. Аврааму же сказано было обетование и семени его (не сказано: семенам, как бы о многих, но как об одном) «и семени твоему», которое есть Христос*********.

---

1 Это место, кроме славянского перевода, вовсе не понятно; во всех, мне известных, смысла нет, а в русском переводе Библ<ейского> об<щества> смысл совершенно противен подлиннику. Повторение слов *αὐτὰ* и *αὐτοῖς* указывает явно на то, что это правило общее, которое могло бы выразиться так: человек живет тем, что признает началом своей деятельности******.

17. Так я говорю, что завета, предутвержденного Богом во Христе, закон пришедший спустя четыреста тридцать лет, отменить не мог, чтобы упразднить обетование;

18. ибо, если наследие от закона, оно уже не от обетования; Авраама же ущедрил Бог через обетование.

19. Итак, что же закон? Он предустановлен был против заблужений, доколе не пришло то семя, которому дано обетование и устроен вестниками Божьми под рукою посредника*.

20. Посредник же при одном не бывает, а Бог один.

21. Итак, закон противен обетованиям Божиим? Да не будет. Если бы был дан закон, могущий животворить, тогда бы действительно праведность была от закона.

22. Но Писание заключило всех под грехом, дабы через веру в Иисуса Христа дано было обетование верующим.

23. Прежде, чем прийти вере, мы были заключены и стрегомы законом, для будущего откровения веры.

24. Так закон был нам дядькою** во Христе, да от веры оправдимся.

25. Пришедшей же вере мы уже не под дядькою***.

26. Но через веру все вы сыны Божии во Христе Иисусе****;

27. Ибо все вы, сколькие во Христа крестились, во Христа облеклись.

28. Тут нет уже иудея, ни эллина, нет раба, ни свободного, нет мужчины, ни женщины; ибо все во Христе Иисусе, вы все — один[1].

29. Если же вы Христовы, то и семя Авраама, и по обетованию наследники.

Глава IV

1. Еще скажу: во все время, покуда действует наследник, он ничем не разнится от раба, будучи господин всего;

2. но он под опекунами и домоправителями до отцовского предназначения.

3. Так и мы, покуда детствовали, были порабощены стихиям мира;

4. Когда же пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, рожденного от жены, бывшего под законом*****,

5. да искупит подзаконных, да получим усыновление.

1 Не *ἕν*, а *εἷς*. Этим объясняется 16-й стих той же главы.

6. А поелику вы сыны, послал Бог Духа Сына Своего в сердца наши, вопиющего: Авва! (отче)*.

7. Итак, ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Христа.

8. Но тогда, не увидав Бога, вы служили тем, кто по существу не боги;

9. ныне же, узнав Бога, а что еще более, быв признаны Богом, как обращаетесь вы снова к бессильным и нищим стихиям, которым сызнова поработиться хотите?**

10. Дни разбираете, и месяцы, и времена, и сроки[1].

11. Боюсь за вас, как бы не напрасно я у вас трудился!

12. Будьте, как я; ибо и я, как вы. Братья, молю вас: ведь вы ничем меня не обидели.

13. Сами знаете, что я впервые благовествовал вам в немощи плоти;

14. и вы того испытания моего во плоти не презрели и не отвергли, но как вестника Божия приветствовали меня, как Иисуса Христа.

15. Что же значило изъявление нашего тогдашнего счастия? Ибо я свидетельствую о вас, что, если бы можно, вы глаза свои, вырвав, отдали бы мне.

16. Неужели я сделался вашим врагом потому, что был с вами правдив[2]?

17. Не добро ревнуют по вас, но хотят отделить вас, чтобы вы по них ревновали.

18. Добро ревновать к добру всегда, а не единственном в моем присутствии у вас.

19. Детки мои, которыми я вновь мучусь, доколе не вообразился в вас Христос!

20. Желал бы я присутствовать у вас теперь и изменить голос свой, потому что я об вас недоумеваю.

21. Скажите мне: вы — желающие быть под законом, или вы не слушаете закона?

22. Ибо писано, что Авраам имел двух сыновей, одного от рабы и одного от свободной***;

23. но который от рабы, родился по плоти, а который от свободной — по обетованию.

24. Тут все иносказательно: эти две суть два завета; один

---

1 Хотя *ἔνι αὐτός* и значит иногда год, но предшествующее *χοιροὺς* удерживает за ним характер неопределенного цикла.

2 Кажется, *ἀληθεύων* более, чем *ἀληθεῖαν λαλῶν*.

от горы Синая, рождающий в рабство, который и есть Агарь,

25. ибо эта Агарь — это гора Синай, в Аравии; и сопоставляется нынешнему Иерусалиму, который рабствует со всеми детьми своими.

26. Иерусалим же вышний свободен: он и есть мать нам всем.

27. Ибо писано:«Возвеселись неплода, не рождавшая; порывайся и взывай не чадоболевшая, ибо много чад у одинокой, более, чем у имеющей мужа»*.

28. Мы же, братия, по Исааку, обетования чада.

29. Но так же, как тогда, по плоти родившийся гнал того, кто по духу: так и теперь.

30. Но что говорит Писание?«Выгони рабу и сына ее, ибо не наследует сын рабы при сыне свободной»**.

31. А мы, братия, чада не рабы, но свободной.

Глава V

1. Посему стойте в той свободе, в которую освободил вас Христос, и не возлагайте на себя снова ига рабства.

2. Смотрите; я, Павел, говорю вам, что если вы обрезываетесь, Христос вам не пользует ни на что.

3. Свидетельствую же опять всякому человеку обрезывающему, что он должен весь закон исполнять.

4. Христа отчуждаетесь все, оправдывающие себя законом; от благодати отпадаете вы.

5. А мы духом чаем надежды оправдания от веры;

6. ибо во Христе Иисусе ни обрезание, ни необрезание не могут ничего, но вера, движимая любовью.

7. Вы хорошо бежали; кто остановил вас, чтобы вам уже не слушаться истины?

8. Эта задержка не от того, кто призывает вас.

9. Малая закваска квасит весь раствор.

10. Я уверен в вас о Господе, что и вы не иначе будете мыслить; смущающий же вас примет осуждение, кто бы он ни был.

11. Я же, братия, если еще проповедую обрезание, за что же я еще гоним? Ведь этим упразднился бы соблазн креста.

12. Как желательно, чтобы отсечены были смущающие вас!***

13. Вы в свободу призваны, братия; только свобода не в потворство плоти, но чтобы вы из любви служили друг другу.

14. Ибо вся полнота закона в одном слове: «возлюбишь ближнего своего, как самого себя»*.

15. Ежели же вы друг друга грызете и съедаете, смотрите, как бы вам не истребиться друг другом.

16. Итак, говорю: ходите духом и не станете воли плоти совершать;

17. Ибо плоть волит против духа, и дух против плоти: они противятся друг другу, так что вы не то делаете, чего хотите.

18. Если же вы водимы духом, то вы не под законом.

19. Известны дела плоти; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, разврат,

20. идолослужение, порчи, вражда, свары, ревности, гнев, происки, розни, расколы,

21. зависти, убийства, пьянства, пирования, о которых предсказываю вам, как и прежде говорил, что делающие такие дела Царства Божия не наследуют.

22. Плод же духа есть любовь, радость, мир, долготерпение, доброта, добродушие, верность,

23. кротость, воздержание; против таковых нет закона.

24. А те, которые суть Христовы, распяли плоть со страстями и похотями.

25. Если мы живем духом, то станем и следовать духу.

26. Не будем тщеславными, друг друга раздражателями, друг другу завистниками!

Глава VI

1. Братия, если и впадет человек в какое прегрешение, вы, духовные, направляйте такового в духе кротости; и наблюдай за собою, как бы и сам ты не искусился.

2. Друг друга тягости носите и так исполняйте закон Христов.

3. Если же кто думает быть чем-нибудь, будучи нйчем, он сам себя обманывает.

4. Каждый испытывай свое собственное дело, и тогда ему будет чем похвалиться перед собою только, а все-таки не перед другим:

5. ибо всякий понесет свое собственное бремя**.

6. Учащийся слову, да дает учащему общение во всех благах своих.

7. Не обманывайтесь: над Богом не посмеешься. Что человек сеет, то он и пожнет.

8. Так, сеющий в плоть свое от плоти пожнет тление; сеющий же в духа от духа пожнет жизнь вечную.

9. Не скорбим тоже, творя блага; в свое время пожнем, только бы не ослабли.

10. Итак, пока нам время есть, станемте делать добро всем, а особенно домочадцам веры.

11. Видите, как много написал я вам своею рукою!*

12. Все те, которые хотят благовидности по плоти, принуждают вас обрезываться, только чтобы им не быть гонимыми за крест Христов.

13. Ибо и сами обрезанные не исполняют закона, но хотят, чтобы вы обрезывались для того, чтобы вашею плотью похвалиться.

14. Мне же да не будет, чтобы я похвалился чем-нибудь, разве крестом Господа нашего Иисуса Христа, через который мне распят мир, а я миру.

15. Ибо во Христе Иисусе не могут ничего: ни обрезание, ни необрезание, но только новая тварь.

16. И кто сему правилу последует, мир на тех и милость и на Израиле Божием.

17. Впрочем, никто не делай мне истомы, ибо я ношу в теле своем клейма Господа Иисуса**.

18. Благодать Господа нашего Иисуса Христа со духом вашим, братия! Аминь.[1]

---

1 К Галатам писано из Рима.

К ЕФЕСЯНАМ ПОСЛАНИЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Глава I

1. Павел волею Божиею посланец Иисус Христов, святым, сущим в Ефесе и верным во Христе Иисусе.

2. Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.

3. Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас всяким благословением духовным на небесах во Христе;

4. так же, как избрал Он нас в Нем прежде сотворения мира, чтобы нам быть святыми и непорочными перед Ним в любви,

5. предназначив нас во усыновление Себе через Иисуса Христа, по благости воли Своей,

6. во хвалу славы благодати Своей, коею облагодатил Он нас в Возлюбленном,

7. в Котором имеем мы искупление кровию Его и отпущение преступлений по богатству благодати Его,

8. коею ущедрил Он нас во всякой мудрости и разумении,

9. сказав нам тайну воли Своей, по благоволению, которое Он в Себе предуставил*,

10. к строительству полноты времен, дабы все, что ни есть на небесах, и все, что ни есть на земле, возглавить единою главою — Христом.

11. В Нем получили мы и жребий наследства, быв к тому предназначены по определению Того, Кто все возможет по совету воли Своей,

12. да будем в похвалу славы Его, мы, первые, возуповавшие на Христа,

13. в Коем и вы, слышав слово истины, благовестие спасения вашего и уверовавшие в Него, запечатлелись Духом обетования Святым,

14. Который есть задаток наследства нашего к искуплению

удела Его, к хвале славы Его.

15. Посему и я, слышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым,

16. не престаю благодарить вас, творя о вас поминание в молитвах моих*,

17. да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам духа премудрости и откровения к познанию Его,

18. и просветленные очи мысли, дабы вы увидали, какова надежда Его призвания и каково богатство славы Его наследия во святых,

19. и каково безмерное величие могущества Его в нас, верующих, по действию державной силы Его,

20. которою воздействовал он во Христе, воздвигнув Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах,

21. превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем,

22. и все покорил под ноги Его, и дал Его, над всем, главою Церкви,

23. которая есть тело Его, полнота Того, Кто все во всех исполнил.

Глава II

1. И вас, бывших мертвыми по преступлениям и грехам,

2. в коих некогда ходили по жизни мира сего, по власти князя воздушного, духа, ныне возмогающего в сыновьях ослушания,

3. среди коих и мы все некогда пребывали в похотениях плоти нашей, творя волю плоти и помыслов, и были чадами гнева по естеству, как и прочие.

4. Бог же, богатый в милости, по многой милости Своей**, которою Он нас возлюбил,

5. и нас, бывших мертвыми по преступлениям, сооживил Христу (по благодати спасены вы)

6. и совоздвиг и сопоставил на небесах во Христе Иисусе,

7. да покажет в веках грядущих безмерное богатство любви Своей, по благости к нам о Христе Иисусе;

8. ибо благодатию спасены вы через веру, и сие не от вас — Божий дар;

9. не от дел, да не хвалится никто,

10. но поистине — мы Его творение, созданные во Христе

Иисусе на дела благие, к коим предуготовил нас Бог, да в них ходим.

11. Итак, помните, что вы, некогда язычники по плоти, прозывавшиеся необрезанием у так называемого обрезания плотского и рукотворного,

12. что вы в то время были вне Христа, устранены от гражданства Израилева, чужды заветам обетования, не имеющие надежды и безбожны в мире;

13. ныне же во Христе Иисусе вы, некогда бывшие далеко, стали близки через кровь Христову;

14. ибо Он мир наш, Он, сделавший обоих единым и разрушивший ограду средостения,

15. плотию своею упразднивший вражду — закон уставов, — да создаст в Себе из двух одного нового человека, устрояя мир*,

16. и да снова примирит обоих Богу в одном теле крестом, убив в нем вражду.

17. И пришедши благовестил Он мир вам всем, дальним и ближним**,

18. ибо через Него и те и другие имеем мы доступ в едином Духе к Отцу.

19. Посему вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и домашние Богу,

20. будучи надстроены на основании апостолов и пророков, краеуголье же — Сам Иисус Христос,

21. на коем все здание стройно растет в храм святой о Господе,

22. на коем и вы созидаетесь в обиталище Божье Духом.

Глава III

1. Сего ради, я Павел — узник Иисуса Христа за вас язычников.

2. Вы, конечно, слышали о строительстве любви Божией, данной мне для вас:

3. как в откровении сказана мне тайна (о чем я прежде вкратце писал,

4. из чего вы, прочитав, можете усмотреть мое познание в тайне Христа),

5. которая в прежних поколениях не сказалась сынам человеческим, как ныне открылась она святым посланникам Его и пророкам Духом Святым,

11—5297

6. чтобы и язычникам быть сонаследниками и сотелесниками и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе, чрез благовестие,

7. которому я сделался служителем по дару благодати Бога, данной мне действием силы Его.

8. Мне, ничтожнейшему из всех святых, дана благодать сия: благовестить в язычниках неисследное богатство Христа,

9. и всем уяснить, что́ такое общение тайны, от века скрывавшейся в Боге, все сотворшем чрез Иисуса Христа*,

10. да откроется ныне начальствам и властям пренебесным чрез Церковь вся многообразная премудрость Бога,

11. по определению предвечному, которое совершил Он во Христе Иисусе Господе нашем,

12. в Коем получили мы смелость и безбоязненный доступ через веру в Него.

13. Итак, прошу вас не унывать от скорбей моих о вас**, которые суть слава ваша.

14. Посему склоняю колена мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа,

15. от Кого все на небесах и на земле в одно отечество именуется,[1]

16. да даст вам по богатству славы Своей окрепнуть силою чрез Духа Его во внутреннего человека,

17. вселиться Христу, чрез веру, в сердца ваши;

18. да, вкоренясь и утвердясь в любви, возможете постигнуть со всеми святыми, что́ ширина и длина, и глубь, и высь;

19. уразуметь превосходящую всякое разумение любовь Христа; да полнитесь во всю полноту Божию!

20. Ему же, Кто во всем силен сотворить безмерно более того, о чем просим и думаем, силою действующею в нас,

21. Ему слава в Церкви о Христе Иисусе**** во все времена века вечного! Аминь.

Глава IV

1. Итак, прошу вас я, узник во Христе, ходить достойно

---

1 Буквально: от Кого всякое отечество на небесах и на земле именуется, т. е. все названы чадами Божиими***.

того звания, в которое вы званы,

2. со всяким смиренномыслием и кротостью, с долготерпением, снисходя друг другу по любви,

3. ревнуя хранить единство духа в союзе мира:

4. Едино тело и един дух, так как вы и званы в единой надежде вашего призвания.

5. Един Господь едина вера, едино крещение;

6. Един Бог и Отец всех, Который надо всеми и во всех и внутри всех вас*.

7. Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова.

8. Потому и сказано:«Возшед на высоту, пленил Он плен и дал дары людям»**.

9. А что же это «взошел», как не то, что Он и нисходил прежде в низшие места земли;

10. низшедший есть Самый Тот, Который и взошел превыше всех небес, да исполнит все.

11. И Он же дал тех апостолами, тех пророками, тех благовестниками, а тех пастырями и учителями,

12. для согласного действия святых в деле служения, в домостройстве тела Христова;

13. доколе все достигнем до единства веры и познания Сына Божия, до мужа зрелого, до меры роста полноты Христовой.

14. Да не будем уже младенцами, волнуемыми и кругоносимыми всяким ветром учения, в брожении людском[1], в коварстве лукавого обмана;

15. но правдивые в любви, да возрастим все в Того, Кто есть глава, во Христа,

16. от Которого все тело, согласуясь и слаживаясь во всякой пребывающей связи, деятельностью силы соразмерной с каждым членом, производит рост тела, самосозидаемого в любви.

17. Итак, свидетельствуяся о Господе, говорю вам впредь не ходить, как ходят прочие языки, в суете ума своего,

18. омраченные в разуме, устраненные от жизни Божией чрез невежество, сущее в них, чрез окаменение сердец их:

19. ибо, обесчувствев, они предались бесстыдству на каждую поденщину всякой скверны.

20. Вы же не так узнали Христа.

21. Если только вы Его слышали и от Него научилися, согласно с тем, что есть истина в Иисусе:

---

1 Буквально: игра в кости, случайность, жизнь наудачу.

22. отложить вам прежний обычай с ветхим человеком, гибнущим в похотях прелести,

23. обновиться в духе ума вашего

24. и облечься в человека нового, сотворенного по Богу в праведности и святости истины.

25. Посему, отложивши ложь, говорите истину, каждый ближнему своему; ибо мы члены друг друга.

26. Гневайтесь, но не до греха: солнце да не зайдет в гневе вашем.

27. И не давайте месте диаволу.

28. Кравший, впредь не крадь, а лучше трудись, делая добро руками, чтоб было что подать имеющему нужду.

29. Никакое гнилое слово не выходи из уст ваших, а только такое, которое благо для назидания к пользе, да даст благодать слушателям.

30. И не печальте Духа Святого Божьего, которым запечатлены вы в день искупления.

31. Всякая горечь досады, вспыльчивость и гнев, брань и злоречие, да изгонятся от вас вместе со всякою злобою.

32. Но будьте друг ко другу услужливы, благоутробны и отдавайтесь сердцем друг другу, как и Бог отдался вам во Христе.

Глава V

1. Итак, будьте подражателями Богу, как чада возлюбленные.

2. И ходите в любви, как и Христос возлюбил вас и за вас предал Себя в приношение и жертву Богу, в курение благоуханное.

3. Блуд же и всякая нечистота, и жадность да не именуются даже между вами (как прилично святым),

4. ни срамословие, ни пустословие, ни смехотворство, все непристойное, но лучше благодарение.

5. Сие же знайте, что никакой блудник, или нечистый, или жадный, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога.

6. Никто вас да не обманет суетными словами, ибо за оные приходит гнев Божий на сынов ослушания.

7. И не будьте отнюдь соучастниками их.

8. Вы были некогда тьма, ныне же вы свет о Господе: ходите как чада света!

9. (Ибо плод духа— всякая доброта и праведность, и истина.)

10. Допытывайтесь, что приятно Господу;

11. и не общайтесь бесплодным делам тьмы, но скорее обличайте;

12. ибо о том, что ими в тайне делается, и говорить-то срамно.

13. Все же обличаемое делается явным от света, а все стремящееся явиться есть свет[1].

14. Посему сказано «возбудись спящий и встань от мертвых, и будет светить тебе Христос»*.

15. Итак смотрите, чтоб вы бережно ходили, не как немудрые, а как мудрые,

16. покупающие время, потому что дни лукавы.

17. Посему не будьте несмысленны, но знающие, в чем воля Господня.

18. И не упивайтесь вином, в котором разврат, но исполняйтеся Духом,

19. беседуя с собою псалмами и песнями и стихами духовными, поючи и воспеваючи в сердце своем Господу;

20. всегда и за все принося благодарение, во имя Господа нашего Иисуса Христа, Богу и Отцу;

21. покоряясь друг другу в страхе Божьем.

22. Жены, покоряйтеся мужьям своим, как Господу,

23. потому что муж есть глава жены, так же как Христос глава Церкви; он же и спаситель тела.

24. А так же как Церковь во всем покорствует Христу, так и жены мужьям своим во всем.

25. Мужья, любите жен своих, как и Христос возлюбил Церковь и Себя Самого предал за нее,

26. да освятит ее, омыв водною банею, в глаголе Своем,

27. Да поставит ее перед собою преславною, Церковью, не имеющею ни пятна, ни морщины, ни чего-либо подобного, но да будет свята и непорочна.

28. Так и мужья должны любить жен своих, как собственные тела. Любящий жену свою себя самого любит;

29. ибо никто собственного тела не ненавидел, но питает и греет оное, так же как и Господь Церковь,

30. поелику мы члены тела Его от плоти Его и от костей его.

---

1 Потому что содержит начало света. В переводах славянских и Библейского общества сказано «являемое» и «делающееся явным», что не имеет смысла, а в других переводах: «что являет, то есть свет» — противно грамматике, хотя бы *φανερούμενον* принять за причастие формы притяжательной. *Φανερούμενον* тут явно: самопроявляющееся, стремящееся к проявлению.

31. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое в плоть едину*.

32. Сие таинство велико: так говорю я о Христе и о Церкви.

33. Но и вы, каждый особо, люби жену свою как самого себя; жена же да боится мужа.

Глава VI

1. Чада, слушайтесь родителей своих о Господе, ибо сие справедливо.

2. «Почитай отца своего и мать (сия есть первая заповедь с обетованием),

3. да благо тебе будет, и будешь долголетен на земле»**.

4. И вы, отцы, не раздражайте чад своих, но воспитывайте их в навыке и учении Господа.

5. Рабы, слушайтесь господ своих по плоти, со страхом и трепетом, в простоте сердец ваших, как Христа,

6. служа не только наглазно, как человекоугодники, но как рабы Христовы, творящие волю Божию от души,

7. с доброжелательством служа Господу, а не людям;

8. зная, что каждый, что бы доброго ни сделал, то и получил от Господа, будь он раб, будь он свободен.

9. И вы, господа, делайте то же в отношении к ним, отлагая угрозу, зная, что и вам самим есть Господин на небесах, и что нет лицеприятия у Него.

10. Впрочем, братья мои, укрепляйтесь в Господе и в могуществе силы Его;

11. облекитесь во всеоружие Божие, чтобы возмочь вам стать противу козней диавольских,

12. потому что борьба наша не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против миродержцев тьмы века сего, против злобы духов на небесах.

13. Посему возьмите всеоружие Божие, да возможете противустать в злой день и, все совершив, устоять.

14. Итак станьте, препоясав бедра ваша истиною и обекшись бронею праведности,

15. и обувши ноги в готовность благовествования мира[1];

---

1 Во всех переводах ошибочно употреблено слово Евангелия, и переводчики сбились с толку; от этого у них выходит приготовление или твердость вместо готовности, а это не представляет никакого смысла. Напр., в английском переводе «preparation of the Gospel» вместо «readiness to bear the good message».

16. сверх же всего, взявши щит веры, в коем возможете все стрелы лукавого разженные угасить.

17. И шлем спасения примите и меч духовный, который есть глагол Божий*,

18. всяким молением и прошением моляся во всякое время духом и на сие самое бодрствуя во всякой неутомимости и прошении за всех святых,

19. и за меня, да дастся мне слово, и отверзу уста мои с дерзновением, сказывая тайну благовестия,

20. о коем посольствую в узах, да в одном дерзаю, как мне подобает, говорить.

21. А чтоб и вы знали обо мне, что делаю, то все вам скажет Тихик, возлюбленный брат и верный служитель в Господе,

22. которого послал я к вам на то самое, чтобы вы знали об нас, и чтобы он ободрил сердца ваши.

23. Мир братиям и любовь с верою от Бога Отца и Господа Иисуса Христа.

24. Благодать со всеми, любящими Господа нашего Иисуса Христа нетленною любовью. Аминь[1].

---

1 К Ефесянам писано из Рима, через Тихика.

<ЗАМЕТКА НА ТЕКСТ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К ФИЛИППИЙЦАМ>

Глава II, стих 6

Греческий текст: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχῶν οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο τό εἶναι ἴσα θεῷ; ἄλλα etc.

Русский перевод* Библейского общества: «Он, будучи образом Божиим, хотя равенство с Богом и не считал хищением, но и т. д.».

Французский перевод (Martin), согласный с Лютеровым: Lequel, étant en forme de Dieu, n'a point regarde comme une usurpation d'être égal à Dieu, cependant, etc.

Английский перевод таков же, только «usurpation» в нем заменяется словом «robbery».

Все мне известные новые переводы** совершенно одинаковы, в том числе и новогреческий. Перевод русского Библейского общества, очевидно, взят с них, и маленькое изменение заключается во вставке слова *«хотя»* для большей плавности и, вероятно, по неясному чувству, что что-то тут не так. Смысл предполагаемый таков: Христос, Который *хотя* и признавал за собою право равенства с Божеством, но и т. д.

Я этот смысл отвергаю вполне по следующим причинам:

1. Вся мысль, по моему мнению, несогласна с духом апостола Павла.

2. При таком смысле едва ли бы не употребил апостол форму несовершенного прошедшего, вместо аориста, который тут употреблен. Аорист более соответствует русскому *счел*, чем *считал*.

3. Самое слово ἁρπαγμός[1] указывает на какое-то действие или на проявление мысли, а не просто на мысль или мнение. Оно было бы у места, если бы было сказано: Христос проявил свое равенство с Богом и не счел этого хищением, но... и т. д.

---

1 Хищение; похищенное (*греч.*) .

Я вовсе не могу предположить употребление слова *хищение* (usurpation, robbery), там, где никакого действия не было. Тут употребил бы апостол или отрицательное, вроде *οὐχ ἄδικον*[1], или положительное, вроде *ὀφειλόμενον* или *ἴδιον ἡγήσατο τὸ εἶναι*[2].

По-моему, это ясно, и я перевод этот отвергаю. Ошибка заключается в том, что отрицание приложили к существительному *ἁρπαγμός*, забывая, что, по свойству языка греческого, оно может относиться и тут относится к глаголу. Вот мой перевод:

«Христос, Который не замыслил (или не предпринял, или не подвигся на) хищение быть равным Богу». Смысл глагола *ἡγέομαι* (от *ἄγω*)[3] вполне допускает такой смысл, который простее выражается словами: «Христос, Который, будучи образом Божиим, не задумал своевольно себе приписать равенство с Богом (божественность), но от Бога же ожидал Своей судьбы и славы». Как мне кажется, это совершенно в духе апостола Павла. Таков мой перевод, совершенно отдельно от всякого авторитета; но что меня еще более утверждает в моем мнении, это перевод славянский, сделанный греками же.

«Иже во образе Божии сый, не *восхищением* (т. е. похищением или хищением в молитве: да не восхитит мя сатана) непщева быти равен Богу»*;

По-славянски нельзя сказать: счел хищением или полагал хищением, как по-русски; а если бы переводчики поняли текст, как новейшие, они сказали бы: «не восхищением непщева, еже быти ему равну Богу». Вместо этого они говорят: не замыслил посредством хищения быть равным Богу.

Поэтому я и перевожу с полною уверенностью так: не задумал своевольно Себе присвоить равенство с Богом, но и т. д.

Это совершенно согласно с общим характером апостола Павла, с ходом мысли в Послании к Филипп<ийцам> и, если не ошибаюсь, намекает на противоположение Адаму (по обычаю апостола**); ибо Адам ветхий, будучи по образу Божию, захотел своевольно присвоить себе божественное: будете как боги***; Адам же новый, Христос, смирился****.

---

1 Не счел несправедливым, неправым (*греч.*).

2 Счел подобающим себе быть (*греч.*).

3 Полагать, считать; вести, первенствовать, производить...(*греч.*).

ОТРЫВКИ И ЗАМЕТКИ

<О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ. ПО ПОВОДУ СПИНОЗЫ, КАНТА И ДРУГИХ ФИЛОСОФОВ>

Декарт ошибается — у него substantia не клеится с знанием. Частное с общим не мирится.

Мальбранш такожде, но он много понял правды. Частное видит и познает только в общем.

Человек истину знает в Боге.

Жаль, не знаю Якова Боме*; впрочем, у мистиков *сравнение* всегда идет за *довод;* душа покойна, а это хуже, чем неудовольствие, оставляемое материализмом.

Спиноза... Он совсем не материалист; он хуже — он *ничего.* Мысль, пространство, Бог, человек, природа — все равно, а необходимость у него необходима по недоразумению. Действие или свободно, или несвободно: воля или необходимость. Если я все во всем, если я substantia чистая, какая же необходимость? Я сам себе закон. Действую только я на себя, по свойству бытия безусловного, а не по определению своей натуры; ибо натура есть только бытие, определенное действием, высочайшая свобода. — Кто виноват? Душа ли Спинозы или его разум? Кажется, предшественники его сбили**.

*Кант****. Лучше всех, а тоже сбился: начал смиренно, а окончил попыткою на творение. Ученики его совсем не поняли, и он наконец, сам себя не понял, а памятника заслуживает. Убил скептицизм, доказал, что вера есть высшее, безусловное знание, а категории-формулы, а слова-символы, которых уже определить нельзя.

Что пространство и время? — Ordo rerum coexistentium et consequentium (Лейбниц) или visionum[1], по Канту.

Что coexistere et consequi? — Время и пространство *входят* в свое определение. — Quid est a?— A est symbolum vocis a. — Quid est vox a?— Differt ab hoc et illo, pronunciatur sic et sic.

---

1 Расположение сосуществующих и последовательных предметов...явлений *(лат.)*.

Intellegisne?— Nihil.— Quid in mente praeclaruit? —Nihil.

Сущность мысли не определилась. Это определение по отрицанию.

Quid est vox a? — Vocem a nominamus ea, quae a' nomodo pronunciatur[1]. — Это определение по положению. Хорошо и это.

Что такое вещество? *Мысль общая* в отношении *частной*, чуждая, внешняя. Что необходимость? Воля *общая* в отношении к *частной*, чужая, внешняя. Проявленная, частная, тотчас делается себе внешнею, необходимою.

вещество

пространство время мысль

переход пространства

в мысль

необходимость

Власть Закон воля

переход власти

в волю

Для черта— власть.

Для людей — закон.

Для ангелов — воля чужая сделалась своею.

1 сосуществовать и следовать друг за другом.... Что есть «а»? «А» есть символ звука а. — Что есть звук а? — Отличный от этого и того, произносимый так и так.— Постигаемый? — Нет. — Как проясняемый разумом? — Никак..... Что есть звук а? — Звуком а называется тот, который произносится по называнию (*лат.*).

<ОТРЫВОК О ЦЕРКОВНО-АДМИНИСТРАТИВНЫХ ВОПРОСАХ>

Должно бы заняться заручными*, сделать их гораздо обязательнее, форму дать общеприходскую, в которой бы участвовали все сословия, а не одни помещики. В то же время представить вопрос в виде выгоды помещиков, так как беспрестанно происходят неприятности между причетниками** и помещиками, назло которым очень часто ставится весь причет. Впоследствии можно будет внести в закон представление кандидатов от прихожан с избранием епископом уже из представленных кандидатов***, а покуда положить срок, далее которого причетник или священник не может быть без заручной, даже под предлогом испытания. Таким образом можно открыть путь избрания в самом духовенстве, который со временем можно будет продлить до избрания самих епископов, и до избрания временных членов Синода епископами и пресвитерами. Обозначить определительно границы главных расколов и разных христианских учений; на эти границы ставить священников из разных епархий, людей способных и надежных****, предоставляя им выгоды более обыкновенных. Издавать как можно более экземпляров Нового Завета и псалтыря с русским переводом и славянским текстом и пускать их как можно дешевле. Печатать отдельными и дешевыми брошюрами части церковной службы, в которых старый текст или тексты был бы противопоставлен новому, но «совершенно искренне», с текстом и верным переводом. Эти брошюры давать даром священникам в областях, где наисильнее раскол.

Если можно, предложить Синоду постояных агентов при патриархе цареградском и в других местах и иметь при Синоде постоянных агентов, совершенно безгласных, но облегчающих сношения по духовным делам, чином отнюдь не выше иерейского. Предлог, если нужно, — сборы*****. Болгарский епископ. Нельзя ли по примеру того, что было сделано с несторианами, перезвать в общение с православными раскольничьих епископов, утверждая их в чине епископском, расширяя даже

пределы их епископств* и подчиняя их не Синоду, а греческим патриархам или сербскому? Подготовить это агентами, созвать их в городе не русском, сделать публичное заседание при самих раскольниках и, по соглашении епископов на общение и по принесении покорного сознания в прежнем неведении, утвердить их и снова отлучить еще строже их митрополита, объясняя искренне все причины его отлучения, без лжи, которая всегда обнаруживается. Этим бы путем можно бы уничтожить рогожский раскол.

О СВ. ТРОИЦЕ

1.

Да будет позволено и мне кое-что добавить, что к истине кафолической кажется ближайшим.

Один Бог в трех лицах. Одно лицо, которое и источником, и сущностью, и основою действия может называться (Отец), одно — вечное как бы поприще действия (Сын), одно — вечное действие (Святой Дух), которое из первоисточника исходит и на поприще воссиявает; но не в том смысле исходит, что и без первоисточника существовать и без поприща проявиться не может. Это и от Отца исхождение и в Сыне необходимое укоренение Святого Духа; каковое учение мне кажется и истинным и наиболее сообразным с православием.

Прошу, верь, что и поприще и действие не собственно место или действие, но лица.

2.

Это же — философски.

Когда себе первичный разум самого себя определяет как объект, истинно говорится, что возникает объект, и так вечно (извечно) рождается Сын. Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть — себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух, который хотя без объекта существовать не может, однако, несомненно из единого общего источника исходит как познание образа в созерцании. Разве не к этому относятся слова Св. Иринея? И того и другого Дух назвал именем Бога, и помазуемого Сына, и помазующего Отца. Кн. IV. Гл. VI и VII*.

Святой Дух есть, так сказать, венец познания, завершение и печать вечности.

ПРИМЕЧАНИЯ

Том второй объединяет богословские и философские работы Хомякова, относящиеся (за исключением статьи «Церковь одна» и начала переписки с Пальмером) к 1850-м гг., последнему периоду его жизни и деятельности, когда он и проявился, собственно, как философ и «учитель Церкви» (Ю. Ф. Самарин). Богословские его сочинения, написанные в основном по-французски (полемические статьи и брошюры, печатавшиеся за границей) и по-английски (письма к В. Пальмеру), в России были известны по переводам, т.к., объединенные в *Соч.* (т.2. Прага, 1867), потом многократно переиздавались (последнее, зафиксированное нами издание, — 11-е: М., 1918); переводы их были выполнены Н. П. Гиляровым-Платоновым (с французского) и княгиней Е. А. Черкасской (с английского). Несмотря на то, что во французских переводах несколько искажался первоисточник (см. комментарии на С. 351—352, а также ** к С. 33; *** к С. 42; *** к С. 47; *** к С. 51 и пр.), мы сочли возможным, в целом, сохранить их, подвергнув значительной редактуре (осуществленной для наст. тома В. М. Лурье, заново подготовившим тексты к изданию). Н. В. Серебренникову принадлежит новый перевод латинской заметки Хомякова «О Св. Троице» (отличающийся от перевода Л. П. Карсавина, см. прим.). Остальные тексты подготовлены В. А. Кошелевым, которому принадлежит также и текстологический комментарий ко всем статьям.

Реальный комментарий распределен между В. М. Лурье («Церковь одна», раздел «Полемические сочинения на французском языке», «Письма к В. Пальмеру»), священником Николаем Балашовым («Новозаветные переводы»), Н. В. Серебренниковым (<«О свободе и необходимости»>, «О Св. Троице»), В. А. Черняковым (<«О церковно-административных вопросах»>).

В дополнение к сокращениям, принятым в I томе (С. 534—535), приведем следующие:

Андреев — Андреев Ф. Московская Духовная Академия и славянофилы//Богословский вестник. 1915. Т.3. С. 563—644.

Бартенев — <Бартенев П.> Первый визит Вильяма Пальмера в Россию. 1840–1841. (Из его Записок.) //Русский архив. 1894. Кн.3. С. 78–98.

Бр. I — Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси.

Бр. II — Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа.

Бр. III — Еще несколько слов православного христианина о западных

вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры.

Бродский 1904, 1905 — Бродский Л. Письма протоиерея Е. И. Попова о религиозных движениях в Англии//Христианское чтение. 1904. Апрель. С. 596–613; Май. С. 730–747; Июнь. С. 878–893 (к гр. Н. А. Протасову, 1842–1854). 1905. Июнь. С. 888–905; Июль. С. 112–132; Сентябрь. С. 393–408 (к гр. А. П. Толстому, 1856–1862).

Гиляров — Кн. Ш < аховской > Н. В. Н.П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков. По сочинениям и письмам Гилярова//Русское обозрение. 1895. №11. С. 14–27.

Добротолюбие — Добротолюбие в русском переводе. Изд.2-е. М., 1900. Тт. 1–5.

Догматика — Јустин Поповић, архим. Др. Православна философја истине. Догматика Православне Цркве. Београд. Књ. I; 1980. Књ. II; 1978. Књ. III; 1978.

Образцов — Образцов П. О попытках к соединению английской епископальной церкви с православною //Православное обозрение. 1866. Янв. С. 41–70; Февр. С. 169–201.

ОГ — Письмо к редактору «L' Union Chrétienne». По поводу речи отца Гагарина, иезуита.

Пальмер — Бартенев П. К истории сношений с иноверцами. III. Вероисповедание Пальмера. IV. Письмо Пальмера к графу А. П. Толстому//Русский архив. Кн. 2. С. 16–24.

ПБ — Письмо к г. Бунзену.

ПЛ — Письмо к Монсеньору Лоосу, епископу Утрехтскому.

ПО — Православное обозрение (М., 1860–1891).

Св. Серафим — Беседа преп. Серафима о цели христианской жизни//Русский паломник (Platina CA). 1900. №2.

Тютчев — Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М., 1988 (ЛН. Т. 97).

Флоровский — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937.

ЦО — Церковь одна.

Baron — Baron P., l' abbé. Un théologien laic ortodoxe russe au XIX-e siècle Alekxis Stépanovitch Khomiakov (1804–1860). Sa ecclésiologie — exposé et critique. Roma, 1940 (*OCA, № 127*).

Birkbeck — Birkbeck W J. Russia and the English Chuch. During the Last Fifty Years. Vol.1. London, 1895.

Gratieux 1,2,3 — Gratieux A. A. S. Khomiakov (1804–1860) et le Mouvement slavophile. Vol. 1, 2. Paris, 1939 (Unam Sanctan, N5,6). <Vol.3> Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution. Dmitri A. Khomiakov. Paris, 1953 (Unam Sanctan, N25).

EL — Khomiakov A.-S. L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l' Eglise d'Orient. Lausanne et Vevey, 1872.

Ir — Irenikon. Amay-sur-Meuse-Chevetogne, 1924 — .

OCA — Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1937 — (NN 101 —).

OCP — Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1937 —

O'Leary — O'Leary P. P., OP. The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov. Freiburg, 1982 (Okumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrft fur Rhilosophie und Theologie, 16).

PG — Patrologiae cursus completus. Accurante T.—P. Migne. Series graeca. T. 1–161. Parisiis, 1857–1865.

Podskalsky — Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrshaft (1453–1821). Die Ortodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westers. München, 1988.

Suttner — Suttner E. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov. Würzburg, 1967 (Das östliche Christentum. N. F. H. 20).

Florovsky I, II, III — Florovsky G. Collected Works. Belmont, Mass. Vol. I. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. 1973. Vol. II. Christianity and Culture. 1974. Vol. III. Creation and Redemption. 1975.

РАБОТЫ ПО БОГОСЛОВИЮ

Если о восприятии богословских сочинений Хомякова при жизни автора можно сказать очень немного, то после его смерти, и особенно в нашем столетии, прямая или опосредованная их критика стала совершенно неотъемлемым элементом православной богословской литературы, а также едва ли не всей литературы по проблемам экклисиологии (учении о Церкви; от греч. «екклисиа»-церковь), к какой бы христианской конфессии ни принадлежал автор; кроме того, богословские идеи Хомякова никогда не выходят из внимания пишущих по проблемам экуменического движения. Поэтому предлагаемый ниже, во вступительной заметке и комментарии, обзор литературы, связанной с богословскими идеями Хомякова, будет сосредоточен на критике научной, основывающейся на выявлении источников, и кроме того, на произведениях, имеющих особенную важность для понимания учения Хомякова в контексте православного богословия.

Современная православная критика Хомякова — по-видимому, вся без исключения — видит в нем «русского православного мыслителя и преданного сына Церкви» (Михаил Помазанский, протопресв. Бог наш на небеси и на земли вся елика восхоте, сотвори (Пс. 113, 11). Апологетические очерки (1978–1982). Джорданвиль, 1985. С. 67). Наиболее важным и наиболее бесспорным элементом его учения считается понимание единства Церкви как не просто богоустановленного, но постоянно созидаемого непрекращающимся в Церкви действием Духа Божия (подробно об этой идее в современном православном и латинском богословии, а также о значении Хомякова для ее раскрытия, см. труд известного православного греческого богослова И. Зизиуласа: Zizioulas J. D. Being as Communion. Studies in

Personhood and the Church. Crestwood. N.-Y., 1985 (Contemporary Greek Theologians. N 4). В то же время, случаи почти безоговорочной апологетики Хомякова теперь крайне редки: единственное заметное исключение в этом отношении представлял авторитетный парижский православный богослов П. Евдокимов (на русском не издавался: Evdokimov P Christus im russischen Denken. Trier, 1977. S.71–80 (Sophia. Quellen östlicher Theologie. Bd. 12)),— однако все доводы оппонентов у него просто оставлены без внимания. Для выработки более взвешенного отношения к богословскому наследию Хомякова решающее значение имели, по всей видимости, работы протоиерея Георгия Флоровского (в особенности послевоенного периода, не переводившиеся на русский язык. Их обзор вместе с обзором восприятия хомяковских идей в православной богословской литературе, примерно, до 1960 г. см. в статье: Lanne D. E. Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie Orthodoxe//*Ir.35 (1962), 171–212*). Указанные о. Георгием Флоровским слабые стороны учения Хомякова были с предельной резкостью разобраны в статье о. Иоанна Романидиса: Romanides J. S. Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov (1804–1860) //The Greek OrthodoxTheological Review 2 (1956) 57–73; критика относится, главным образом, к хомяковским сотириологии (учение о спасении; от греч. «сотириа» — спасение) и христологии (учение о Боговоплощении), создающим ложную перспективу и для его учения о Церкви. Действительно, в экклисиологии Хомякова становятся невозможными такие важнейшие постулаты православной веры, как «Церковь — воплощенный Бог-Логос», «Церковь — Богочеловеческое тело», «Богочеловек — Церковь», «Церковь — Богочеловек, продолженный сквозь века» (*Догматика III, 48, 8, 7, 10*); буквальное понимание Церкви как не просто собрания воедино Духом Божиим, но как рожденного от Духа Сятого и Девы Марии Тела Христова, одного и того же в Иисусе и во всем «множестве разумных творений», — так и осталось Хомякову недоступным. Никто иной, как о. Георгий Флоровский обновил понимание этого святоотеческого учения в современном православном богословии, и его книга «Тело Живого Христа» составляет как бы вторую часть православного учения о Церкви, «недописанную» Хомяковым (нам был доступен новогреческий перевод: *Φλωρόφσκι* Г *Tὸ σῶμα του ζῶντος Χριστοῦ. Θεσσαλονίκη*, 1972). Дальнейший концептуальный синтез осуществлялся вне прямой связи с учением Хомякова, но в его результате (разъяснении православного учения об отношении Церкви к ипостасям Св. Троицы) вновь оказывается немало созвучного хомяковским идеям — причем именно тем, которые вызвали наибольшие трудности у комментаторов (к этой теме мы вернемся в примечаниях). Этот синтез связан, прежде всего, с именем протоиерея о. Думитру Станилоае — патриарха современного православного богословия. О. Думитру пошел по пути, указанному с особенной настойчивостью о. Георгием Флоровским, но угадывавшемуся уже Хомяковым (ср.: *Флоровский, 273*), — обращения к византийским Отцам. Его поздняя статья «Исхождение Святого Духа от Отца и отношение Его к Сыну как основание нашего обожения и сыноположения» (Stăniloae D. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of Our Deification and Adoption//Spirit

of God, Spirit of Christ (Ed. by L. Vischer. London,1981. P. 174–186) подвела итоги многолетней работы, начатой монографическим исследованием о Св. Григории Паламе (1296 — 1359), где впервые были учтены неопубликованные тогда важнейшие сочинения святого отца, — и его богословие было представлено как целое (StĂniloae D. Viata si invatatura stantului Grigorie Palama. Sibiu 1938 (Seria Teologica № 10)). Примечательно, что книга о Св. Григории Паламе вышла в Румынии во время усиленных споров о наследии русской религиозной философии и знаменовала радикальное изменение той умственной атмосферы, в которой происходит концептуальное оформление православного учения. Место пытливых интеллектуалов, озабоченных развитием «богословской науки», заступают делатели молитвы Иисусовой и подвижники (по условиям XX в., нередко мученики и исповедники, как о. Д. Станилоае), исполняющие послушание свидетельствовать об Истине. Этим расширились и традиционные темы догматического богословия — прежде всего, включением богословского «оправдания» молитвы и подвижничества и, в особенности, значения заповеди «непрестанно молиться» (1 Фес. 5, 17) как условия бытия человека в Церкви и спасения. (Об этом подробнее: StĂniloae D. Prière de Jesus et expérience du Saint-Esprit. Paris, 1981). Обновление святоотеческого богословия в современной православной богословской школе, о которой мечтал Хомяков, привело к созданию нового фундаментального свода православной догматики — это трехтомная «Догматика Православной Церкви» (1932 — 1976; далее — *Догматика*) сербского старца о. архимандрита Иустина Поповича (ум. 1979), совсем недавно прославленного в лике святых.

Говоря о значении богословия А. С. Хомякова для последующей жизни православия, следовало бы, наверное, в первую очередь иметь в виду историю русской Церкви от восстановления патриаршества до сего дня. Очевидно, например, присутствие идеи «соборности», связывавшейся с именем Хомякова, в деятельности Поместного собора русской Церкви 1917–1918 гг. (тем более, что некоторые из его организаторов — архиеп. Антоний Храповицкий, Д. Ф. Самарин — прямо считали Хомякова своим учителем, другие относились к нему более критически, но с глубоким уважением); но такие вопросы, как значение и организация соборов, участие неепископов в церковном управлении, и сейчас принадлежат к самым дискуссионным, — так что о необходимой для научного изучения исторической дистанции не приходится говорить до сих пор. Об одном из случаев практического развития хомяковских идей мы позволим себе сказать подробнее. Мы имеем в виду заключительный абзац так называемого «Соловецкого послания», направленного в 1925 г. Советскому Правительству заточенными в Соловецком лагере исповедниками православной веры; этот подписанный семнадцатью епископами документ имеет значение соборного постановления:

«Если предложения Церкви будут признаны приемлемыми, она возрадуется о правде тех, от кого это будет зависеть. Если же ходатайство будет отклонено, она готова на материальные лишения, которым подвергается, встретить это спокойно, помятуя, что не в целости внешней организации заключается ея сила, а в единении и любви преданных ей чад ея, наипаче

же возлагая свое упование на непреоборимую мощь ея Божественного Основателя и на Его обетование о неодолимости Его Создания» (Памятная записка соловецких епископов, представленая на усмотрение Правительства//Цит. по: Польский М., протопресв. Новые мученики Российские. Собрание материалов. Jordanville, 1957. Т.2. С. 177; подчеркнуто нами).

Напоминают о Хомякове не только характерная формулировка (именно он стал называть иерархию внешней организацией), но и научные интересы одного из двух главных вдохновителей и редакторов Послания, новосвященномученника архиепископа Верейского Илариона (Троицкого, ум. 1928), который всю жизнь занимался богословским учением о Церкви. В своем основном труде по догмату о Церкви (написанном до монашества: Троицкий В. Н. Очерки истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912) владыка Иларион обращался только к патристике, но в самом выборе темы воздействие Хомякова видно отчетливо (еще более это заметно по его церковной публицистике; к сожалению, из-за войны не успела состояться публикация его полемики с Д. А. Хомяковым, которая планировалась при переиздании Т. 2 *Соч.; см.: Андреев, 603. Прим. 110*).

Подводя итоги, можно сказать, что вопрос о православии или неправославии богословия Хомякова в целом — столь волновавший умы на рубеже XIX-XX вв. — решился сам собой, и не столько литературной полемикой, сколько жизнью Церкви, так что сегодняшний историк почти всегда может получить в свое распоряжение готовый результат той самой критической работы, на которую единственно рассчитывал по-настоящему Хомяков: «Отдельные лица свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий; Церковь принимает или отвергает эту дань, не осуждая отдельных лиц, хотя бы они и заблуждались, если только труды их действительно добросовестны, и если они приносят добытое ими смиренно<...> они могли не высмотреть примеси соломы и щеп в массе добытых ими более прочных материалов, но неугасающий в Церкви огонь очистил их приношение, и только действительно пригодное нашло место в стене» (С. 188—189 наст. тома).

О том, что такая церковная рецепция хомяковских идей уже, в основном, завершена, отчетливее всего говорит тот факт, что они оказались в основном русле тем сегодняшней православной «неопатристики».

Переходя к вопросу восприятия Хомякова на Западе, хочется повторить вывод составителя добротного аналитического обзора (доведенного до 1960-х гг.): «...сейчас можно утверждать, что именно в католической среде наследие Хомякова встретило самый живой и пристальный интерес» (Салмин А. М. Алексей Степанович Хомяков. Проблема целостности славянофильской идеологии// Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века. Сб. научно-аналитических обзоров. М.: ИНИОН, 1980). Признание за Хомяковым целостного и самостоятельного видения богословских вопросов совершилось на Западе в первой трети XX века — прежде всего, трудами кардинала Аурелио Пальмиери (Palmieri) и ассомпциониста о. Мартина Жюжи (Jugie), авторов фундаментальных сводов по догматике восточной Церкви; полный обзор ранних западных публикаций по богословию Хомякова приводится А. Гратье, чей написанный

вскоре после того трехтомный труд до сих пор остается наиболее доступным западному читателю последовательным изложением всей совокупности хомяковских идей и его биографии в контексте истории русского общества (*Gratieux*; последняя часть работы, изданная посмертно, в окончательном виде должна была представить Т.3. всего труда; в приложении к ней опубликован французский перевод *ЦО*, выполненный иезуитом Р. Тандонне). Наконец, богословие Хомякова (экклисиология) становится предметом монографии аббата Пьера Барона, которая до сих пор сохраняет значение наиболее полного (хотя и не исчерпывающего) итога посвященной Хомякову богословской критики, в том числе, русской (*Baron*). Неожиданно Хомяков оказался актуален в решении собственных проблем латинского богословия: очевидной для многих обреченности послетридентской схоластики (представлявшей Церковь, по знаменитому сравнению кардинала Беллармина, подобием государства с папой во главе, в котором только законы получены свыше) противостояла альтернативная позиция — предполагающая реальность Духа Божия в Церкви. Обоснования ее римские богословы могли черпать, в первую очередь, у А. Мелера (отчасти и Ф. Баадера), но и у его младшего современника Хомякова! Это направление в развитии римской эклиссиологии (связанное с именем Хомякова) привело к конституции II Ватиканского Собора «Lumen gentium» («Свет языком» — 21.XI.1964); другое — было связанно с учением о Церкви как о Теле Христовом, — и в этом отношении обновление латинского богословия также представляло параллель православному. Обращение латинской экклисиологии к Хомякову связывается с именем доминиканца о. Ива Конгара — ныне крупнейшего авторитета в этой области, одного из непосредственных создателей экклисиологии II Ватикана. Его первые экклисиологические статьи (1930-е гг.) были посвящены Хомякову, он подготовил к печати Т.3. исследования А. Гратье; без упоминания о «русских славянофилах» не обходятся даже его вполне академические труды по экклисиологии Средних веков (о предыстории II Ватикана см.: Congar Y Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ. Paris, 1984 (Théologie Historique. 71), — мимолетное упоминание о славянофилах (на С. 149) вместе с Мелером и Баадером выглядит далеко не случайно в контексте прочих его трудов). Имеющие огромное значение в своей области патрологические труды о. Ива Конгара сосредоточены на отношении догмата о Церкви к догмату о Воплощении и догмату о Троице — постановка вопроса едва ли не полностью совпадает с хомяковской; нам еще придется обращаться к ним при сопоставлении учения Хомякова с патристикой.

Для понимания Хомякова на Западе очень велико также значение многочисленных, но сравнительно кратких публикаций специалиста по русскому богословию иезуита о. Бернарда Шульце: к Хомякову он обращался в течение почти всей жизни, с 1930-х до начала 1970-гг. (полная их библиография: *O'Leary*, *255–256*), но к сожалению, сам так и не оставил обобщающей работы. С некоторым основанием обобщение и развитие его взглядов можно усматривать в написанной при его помощи монографии О'Лири. Для о. Шульце, как для многих западных авторов, характерно едва ли не преувеличение роли Хомякова для современного православия: «Пра-

вославие наших дней стоит перед вопросом: за или против Хомякова» (Schultze B. S. I. A.S. Chomjakov und das Halb- Jahrtausend Jubiläum des Einigungs-Konzils von Florenz// Цит. по: *OCP 4 (1938). P. 490*).

Наконец, два монографических исследования по богословию Хомякова на сегодня являются последним итогом как внутренней, так и внешней критики его сочинений: «Откровение, благодать и Церковь по А. С. Хомякову» Эрнста Зуттнера (1967; *Suttner*) и «Триединая Церковь. Исследование по экклисиологии А. С. Хомякова» доминиканца о. Пола Патрика О'Лири (1982; *O'Leary*),— в последней книге примечательна точность самого названия. Конкретные результаты обоих исследований чрезвычайно важны и будут постоянно учитываться в примечаниях. Методологически они знаменовали завершение этапа «наивного» прочтения Хомякова — без систематического выявления источников, без прослеживания истории концепций по всем доступным текстам с учетом их датировок, без учета ближайшего, XIX века, и общеисторического контекста «истории идей».

Подводя итог восприятию Хомякова в латинской критике, можно сказать, что его богословие вызывает большой интерес и даже сочувствие, покуда оно ведет к преодолению схоластики, особенно послетридентской; Хомяков уже реально успел послужить преодолению некоторых из расхождений, наслоившихся после схизмы 1054 г. Но тем же самым, только яснее, обозначились исконные и глубинные причины раскола, относившиеся именно к экклисиологии в связи с учением о Теле Христовом и о Св. Троице. Подробнее это будет отмечаться в примечаниях.

Что касается протестантской критики Хомякова, то она неизмеримо скуднее латинской и православной — вероятно, потому, что не воодушевлена никаким внутренним для себя интересом. Основной работой пока является: Müller L. Russischer Geist und evangelisches Christentum (Witten, o. j.), где Хомякову посвящены страницы 38–53 (нам не доступно). Важна также обобщающая статья проф. Конрада Онаша, которая резюмирует исследования, посвященные богословию Хомякова примерно до 1980 г. (Onasch K. Chomjakow, Alexei Stepanovitsch (1804–1860) //Theologische Realenzyklopädie. Bd. 8. Berlin; New-York, 1981. S.2–4).

Живым свидетельством актуальности хомяковских тем для христиан «западных исповеданий» стала помощь, оказанная при подготовке настоящего издания. Мы хотели бы особо поблагодарить профессора Гюнтера Шульца (Schultz) и покойного о. Эдуарда Рене Амби (Hambye) Общества Иисусова.

ЦЕРКОВЬ ОДНА

Впервые: *ПО. 1864. Кн.3. С. 233–258* под заглавием: «О Церкви». В том же году работа была издана в Брюсселе на англ. яз. с небольшим введением и примечаниями. Вошла в *Соч. (II, 3–22)* под произвольным заглавием, данным Ю. Ф. Самариным: «Опыт катехизического изложения учения о Церкви». Несколько отличный текст — в *ПСС (II, 3–26)*. Наиболее полное комментированное издание подготовлено Л. П. Карсавиным: Хомяков А. С. О Церкви (с прим., предисл., и под ред. Л. П. Карсавина). Берлин, 1926.

По свидетельству Самарина, сочинение написано «в сороковых годах»: «А. С. Хомяков долго держал его в портфеле, так что о нем не знал никто; впоследствие он возымел мысль перевести его на греческий язык и напечатать его в Афинах; но это предложение не состоялось. <...> Во всяком случае, несомненно, что это первый труд автора по части богословия» *(ПСС, II, 2)*. П. И. Бартенев добавляет: «Первоначально автор выдавал свое произведение за найденную где-то древнюю рукопись и потому хотел ее напечатать с предисловием и послесловием от себя, в настоящее время, к сожалению, утраченными» *(там же)*.

Эти свидетельства подтверждаются письмами Хомякова к А. Н. Попову. Из письма от 28 июля 1846 г.: «Панов по неосторожности запер у себя рукопись, которую Самарин брался напечатать за границею. Это было намерение Валуева, и надобно его исполнить тем более, что рукопись очень важная и не может быть напечатана в России, хотя содержит исповедание веры православной на греческом языке» *(ПСС, VIII, 169)*. В письме от 22 октября 1848 г. Хомяков сообщает, что уже написал к этой статье «предисловие и введение» и все вместе посылает В. А. Жуковскому для опубликования за границей. Цель этой публикации определяется так: «Стыдно, что богословие как наука так далеко отстала и так страшно запутана. Когда предстоит средство выдвинуть ее из темноты, этому делу способствовать обязан всякий, кто может. Поэтому я постарался вкратце в предисловии определить характер рукописи, без чего, пожалуй, его бы и не заметили, а в введении постарался, так сказать, *пафосом* (говоря слогом новой школы) обратить внимание читателей на предстоящий вопрос. Есть, может быть, в конце и нечто раздражающее или гордое; но без некоторой обличительной смелости едва ли может выходить истина на поприще мировое. <...> Правда ваша: надобно спешить, а не то отцы напутают. Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самом пристрастии к словам латинским <...> Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую

дребедень за выражение нашего православного богословия, хотя бы даже в современном его состоянии» *(ПСС, VIII, 188–189)*. Жуковский получил рукопись и отвечал Хомякову следующее: «Но что же вы будете с нею делать? Я все стою на том, что ее надо перевести на немецкий (а не на французский) язык и напечатать в Германии. Теперь именно та минута, в которую она здесь произведет великое действие. Но перевод может быть сделан только у вас на глазах. К переводу бы приложить и подлинник. Жаль, что об этом не подумали вы до вашего отъезда за границу; теперь книга была бы у всех в руках. Ее появление было бы радостно и для протестантов верующих» (конец 1847г.*//ПСС, VIII, прилож.: 28*). Как можно судить из этого письма, «Церковь одна» была переведена на французский язык, на нем же были написаны «предисловие и введение». К сожалению, рукопись, посланная Жуковскому, не была напечатана и не сохранилась.

Источником настоящей публикации стали две авторизированные копии: одна сделана рукою П. И. Бартенева (*ГИМ. Ф.178. Ед. хр. 17. Л.1–23 об.*), другая Ю. Ф. Самарина (*Там же. Л.24–47 об.*). На первом листе «бартеневской» копии имеется помета: «Изложение веры (Хомякова, которым и дана эта копия). Май 1850 года» (*Там же. Л. 1*). На первом листе «самаринской» копии — помета: «Этот список исправлен рукою автора. Ю. Самарин» (*Там же. Л.24*).

Рукопись Самарина отличается большей полнотой и точностью, поэтому она положена в основу публикации текста. Разночтения приведены в комментариях.

С. 5 * Кол. 1, 18.

** I Кор. 5, 12–13.

С. 6 * Рим. 14,4 (слова ап. Павла, а не Христа).

** Т. е. протестант.

С. 7 * В примечании Д. А. Хомякова указана ошибка: не на Халкидонском, а на VI Вселенском Константинопольском в 680 г.

** В Символе веры.

*** Допускается толкование «соборного» в смысе «вселенского». Позднее Хомяков от него откажется (см. *ОГ*).

С. 8 * Отмечено цензурой в 1868 г. Подробно см. в *Бр. III*.

** Т. е. протестант.

С. 9 * Отмечено цензурой в 1868 г.

** Примечание в копии Бартенева отсутствует.

*** Отмечено цензурой в 1868 г. Подробно об этом учении — в прим. к *Бр. III*.

С. 11 * В обеих копиях пропущен текст Никео-Константинопольского символа.

** Речь о прибавлении «Филиокве». См. прим. *** к С. 39.

*** Ин. 15, 26.

**** Исхождение Св. Духа от Отца — внутренняя жизнь Св. Троицы, в которой участвует Церковь; см. ниже.

***** Имеется в виду эпизод полемики между Св. Кириллом Александрийским и Св. Феодоритом Кирским в 430-е годы, на который часто ссылались защитники православия в спорах о «Филиокве»: «Когда Феодорит, слыша и видя, что в писаниях Кирилла Дух называется свойственным Сыну, он заявил: «Если Кирилл, говоря, что «Дух — свойственен Сыну», хотел сказать этим, что он свойственен Ему, как сущий от одного с Ним естества и как исходящий от Отца, — то и мы вместе с ним будем исповедовать сие и примем это изречение как благочестивое. Если же он этим хотел сказать, что «Дух — свойственен Сыну» как от Сына и через Сына имеющий бытие, то мы это изречение отвергнем как хулу и как нечестие. Ибо мы веруем Господу, который говорит: «Дух истины иже от Отца исходит» <...>» Услышав это и тщательно обдумав, Кирилл не дал на это ответа, но написал книгу о Святой Троице, он возвестил в ней, что Дух Святой исходит только от Отца» (Изложение истории по Св. Марку Эфесскому. Пер. в кн.: Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Джорданвиль, 1963. С. 207).

****** Св. Феодорит отрекся перед IV Вселенским собором в 451 г. от всего, что писал против Св. Кирилла, и принес покаяние. На V Вселенском соборе в 553 г. эти писания были преданы анафеме как одна из «трех глав», в которых этот собор проклял несторианство, сам же Св. Феодорит был засвидетельствован в своей святости.

******* Примечание в копии Бартенева отсутствует.

******** Проводится различие между «посланием» Духа к твари (в котором Дух, однако, не сообщается ей ипостасно: тварь и Дух остаются друг другу внешними, см. ниже) и «исхождением». В богословии Хомякова важно, что такого рода «посланием» не ограничивается познание Духа в Церкви.

С. 12 * Исхождение Св. Духа от Отца есть внутренняя тайна Божия потому, что совершается «от Отца к Сыну»; Дух — «от Отца исходяй и в Сыне почиваяй» (стихира Пятидесятницы). Эту тайну может исповедовать только Церковь, которая имеет в себе Дух Божий. Ср: «Нам же Бог открыл есть Духом Своим: Дух бо вся испытует, и глубины Божия» (I Кор. 2,10). Дух определяется Хомяковым как «внутреннее познание» не только в отношении к Церкви, но и в отношении к Богу, то, что Бог делает «вовне» для созидания Церкви, переводит «внешнее» во «внутреннее». Воплощение и Пятидесятница — не выход Бога к Церкви (таково западное учение), а введение Церкви в Бога. «Церковь — Тело Святыя Троицы» *(Догматика III, 123)*. О. О'Лири не понимает этой логики, видя здесь противоречие *(O'Leary, 58–59, 63, 71–72)*.

** Евр. 11, 1.

*** О нежелании Хомякова распространить понятие Церкви непосредственно на ее членов, а не только на связь между ними, см. прим. к *Бр. I-III* и *ПБ*.

**** Мф. 7, 21.

С. 13 * Подробнее о таинствах — в *Бр. II*. К этому учению Хомякова относилось неидентифицированное цензурное замечание 1868 г.

С. 14 * Столь резкая грань между таинствами, в которых вся Церковь, и таинствами, в которых только один христианин, возникает у Хомякова в силу того, что, по его мнению, каждый отдельный член святой Церкви обречен оставаться греховным и не обоживается лично: «соборность» не становится достоянием личности. Ср.: «Тем самым, что он становится «сотелесным» (Еф. 3,6) телу Церкви, всякий христианин обладает Богочеловеческой Святотроичной соборностью» *(Догматика III, 220)*. Потому в святоотеческом богословии если выделяется фиксированное число таинств, то лишь в смысле «первых среди равных»: «Все в Церкви — святое таинство <...>. В ней и всякое «Господи помилуй» будет святым таинством, и всякая покаянная слеза, и всякий молитвенный вздох, и всякий вопль рыдания» *(Догматика III, 563)*. Седмеричный счет таинств появляется как один из возможных в Византии в XV в. и становится общепринятым к концу XVI в., причем, к 7 таинствам относят и монашество (как форму таинства покаяния) — так у Св. Симеона Солунского и блаженного патриарха Константинопольского Иеремии II. Все таинства суть одинаково действия Божии в Теле Церкви, но из самих этих действий не все одинаково распространяются на всех христиан — и потому самые важные выделяют названием «таинство» в тесном смысле слова.

** В копии Бартенева описка: «О таинстве Крещения...»

*** В письме к переводчице *ЦО* на немецкий, баронессе Э. Ф. фон Раден, Ю. Ф. Самарин дает следующее примечание к этим словам: «Здесь автор намекает на вопрос, ставившийся и обсуждавшийся в Церкви латинской, а именно: если крыса съест освященный хлеб, то будет ли она причастившейся?» (Correspondence de G. Samarine avec la Baronne de Rahden. 1861—1876. Publiée par D. Samarine. Moscou, 1893. P. 112; пер. с франц. наш). Об истории перевода см.: Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. Париж, 1926 (репринт: 1978). С. 185–186.

**** Имеется в виду учение протестантов.

С. 15 * Слов именно о таинстве ни у каких апостолов нет.

** I Кор. 7, 14.

*** Та же самая логика позволяет Хомякову утверждать божественность Церкви при необожении ее членов.

С. 16 * Лк. 23, 41–43.

** Комментарий см. в прим. к *Бр. I*.

С. 17 * Рядом с этой фразой на полях копии Самарина рукой Хомякова вписано: «Никто да не отвергнет таинств, ибо в них Христос».

** Далее в копии Самарина следует зачеркнутый фрагмент: «Должно уразуметь, что спасает не вера, не надежда, не любовь; ибо спасает ли вера в мир или любовь к плоти? Спасает т Веры. Веруешь ли в Христа? Христос в твоей вере. Веруешь ли в Церковь? Церковь в твоей вере». В копии Бартенева этого текста нет.

*** Евр. 11, 1. У Хомякова неточный пересказ слав. перевода (следовало бы: «Есть же вера — уповаемых извещение, вещей обличение невидимых» — т. е. вера дает узнать о предмете надежды и открывает невидимое). Хомяковское «утверждение» вместо «извещение» лучше передает ὑπόστασις

греч. оригинала.

**** См. прим. к *Бр. I* и *Бр. II*.

С. 18 * В копии Бартенева: «Нет, ибо он ослеплен преступлением и развратом».

** Намек на слова Спасителя: «На Моисеове седалищи седоша книжницы и фарисее» (Мф. 23, 2).

*** Выписано цензором в 1868 г. в числе 10 главных замечаний.

**** Деян. 10.

***** Деян. 8, 26–39.

****** Термины схоластической теории таинств: первое относится к благодати, которая невидимо действует сама, второе — к ритуалу, совершаемому священнослужителем. Говоря об исчезновении разницы между ними, Хомяков имеет в виду разрушение приведенными им примерами схоластического мнения, будто таинства становятся «действенными» лишь в силу opus operatum.

С. 19 * Лк. 1, 30.

** Лк. 1, 42.

*** Ин. 19, 26–27.

С. 20 * Ин. 7, 9.

** Ср.: I Кор. 12, 21.

С. 21 * В копии Бартенева этот текст вынесен в примечание.

** Ср. воззрения Хомякова на молитву, высказанные им в недатированных письмах И. С. и К. С. Аксаковым. В первом, адресованном И. С., учение о молитве формулируется так (отмечено цензором в 1868 г.): «Труд для пользы других, бескорыстный (хотя отчасти), есть молитва, и молитва не только высшая, чем лепетание славянских слов в уголке, перед Суздальскою доскою, но высшая многих, гораздо более разумных молитв, в которых выражается какой-то загробный эгоизм более, чем любовь. Молитве, так сказать, нет пределов. Отрывать ее от жизни, формулировать, заключать ее в отыскивании «серединной точки» и проч., все это нелепо» (не раньше 1852 г.; *ПСС, VIII, 364*). Ср. в прим. * к С. 173 учение о добрых делах Св. Серафима Саровского. Хомяков не просто не оставляет места для понятия об «умном делании» и непрестанной молитве, но позволяет себе прямой выпад против этого учения — именно таким выпадом здесь является упоминание «серединной точки», о которой говорится в двух поучениях о молитве, вошедших в славянское «Добротолюбие» Св. Паисия Величковского (2-е изд.: М., 1822). Догматические воззрения, в систему которых была включена эта позиция Хомякова в отношении к молитве, точнее всего, вероятно, могут быть восстановлены по *ПБ*, т. к. в том же письме И. С. Аксакову учение о грехе *(там же, 358)* изложено с характерными особенностями именно *ПБ* (см. прим. к *ПБ*). Обо всей этой ситуации разрыва богословия с аскетикой о. Георгий Флоровский заметил, что «в русской Церкви развитие святости и учености оказались разомкнуты. В традиции старца Паисия приоткрывались возможности нового смыкания и замыкания...» (*Флоровский, 392*).

Из письма К. С. Аксакову, написанного вскоре после первого: «...с молитвою о насущном хлебе, которую излишняя духовность напрасно

толковала в смысле молитвы о дарах духовных (в эту натяжку впадали и иные из Св. Отцов) <...> Помните, что я писал в другом, вам известном, письме о страсти некоторых людей к чудесам известного рода <подразумевается первое письмо, где приводились слова жены Хомякова: «Видно, они никогда не замечали, сколько чудес Бог совершает в нас самих, что сколько хлопочут о чудесах внешних» (*там же, 363*).—*В. Л.*>. Такова причина, почему я не допускаю или, лучше сказать, с досадою отвергаю в христианстве все эти *периодические чудеса* (яйцо пасхальное, воду богоявленскую и пр.), до которых много охотников. Это все, мало-помалу, дало бы, раз допущенное, самому христианству характер идолопоклонства и, как вы говорите, немало было и есть еще попыток обращать веру в магию или, по моему названию, в кушитство. К этому особенно склонны паписты...» (*ПСС, VIII, 352—353*; фраза о крещенской воде отмечена в 1868 г. цензором в числе 10 главных замечаний).

*** Исх. 25, 26, 37.

**** Чис. 21,9.

С. 22 * Первоначально в рукописи Самарина было: «суда над всем творением Божиим».

** I Кор. 15, 44.

*** Отмечено цензурой в 1868 г. Представление Хомякова о телесности ангелов заслуживает особого внимания. Не признавая церковного учения о прародительском грехе, он стремился во всем уравнять разумные творения в отношении к воплощению Христа, то есть приписать всем им «плоть», одинаково нуждающуюся в очищении через восприятие ее Богом; в такой системе утрачивается и различие между освобождением от греха и подлинным спасением, которое есть полнота обожения, или «Богом-бытия» (Св. Максим Исповедник). Патристика допускает учение об относительной телесности ангелов; одна из отчетливых формулировок его дана Св. Иоаном Дамаскиным в сочинении, цитированном Хомяковым — см. С. 190 наст. изд.: «Ангел есть бытие разумное, свободное, бестелесное <...> Бестелесным и невещественным он называется по сравнению с нами, но по сравнению с Богом, единым несравненным, все оказывается грубым и вещественным; единое Божество истинно, невещественно и бестелесно» (Точное изложение православной веры, 2.3; *PG 94, 869A*). По святоотеческому учению, ангелы могут быть названы «телесными» в том смысле, что они ограничены и не обладают Божиим вездесущием (подробнее см.: *Догматика I, 232–234*). Однако в святоотеческом понимании «телесность» ангелов противопоставлена телесности людей, тогда как для Хомякова важно как раз обратное — общность «телесности».

**** Лк. 20, 36.

***** Слова «даже из святых, как сказал Христос» вставлены в текст рукописи Самарина рукой Хомякова.

****** В Евангелии таких слов нет. Может быть речь идет о I Ин. 1, 8–10?

******* Рим. 3, 24 и 8, 28–30.

******** Sufficiens, efficiens — эти виды благодати предполагаются схоластической теорией оправдания. См. прим. к *ПЛ*.

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ НА ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ

Почти все французские сочинения Хомякова публиковались при жизни. Собрать их воедино вместе планировал Ю. Ф. Самарин в составе тома богословских сочинений (см. его письмо к Н. П. Гилярову-Платонову от начала 1860-х гг. // *Гиляров, 24*),— но том увидел свет без французских оригиналов. Единое переиздание в 1872 г. предпринял Д. А. Хомяков в Швейцарии (Лозанне и Веве), выпустив сборник «Латинская Церковь и протестантизм с точки зрения восточной Церкви» (*EL*) под собственным именем А. С. Хомякова (см.: *Gratieux 3, 131*). Принятое название нельзя счесть удачным, т. к. сам Хомяков не мог бы, даже случайно обмолвившись, назвать латинство Церковью. *EL* остается наиболее доступным изданием оригиналов французских сочинений, которые с тех пор никогда не переиздавались полностью; оно использовалось и для сверки с оригиналом переводов в настоящем издании.

История появления в печати французских статей тесно связана с литературной полемикой, возникшей вокруг публицистики Ф. И. Тютчева. Эту полемику, касавшуюся общественно-политических последствий церковных разногласий, Хомяков попытался перевести в чисто богословскую плоскость. Однако в прижизненной реакции на его выступления нельзя отметить особого интереса к постановке богословских проблем; он придет позже. До сих пор не выявлены все публикации, относящиеся к полемике вокруг статей Тютчева и Хомякова. Наиболее полный обзор этой полемики дан Р. Лейном в статье «Публицистика Тютчева в оценке западноевропейской печати конца 1840-х — начала 1850-х годов» (*Тютчев, 231–252*; здесь учтены публикации до конца XIX в.). Кроме того, некоторые из богословских сочинений, с которыми спорит Хомяков, указаны в книге Э. Зуттнера (*Suttner*).

Э. Зуттнеру и, вслед за ним, о. О'Лири удалось показать, что французские брошюры знаменуют новый и более зрелый этап в развитии богословских идей Хомякова — по сравнению с 1840-ми гг., когда были написаны *ЦО* и некоторые части «Семирамиды». В 1850-е годы Хомяков отказывается от своего крайнего взгляда на значение земной жизни Христа как чего-то акцидентального, не стоящего в необходимой связи с Искуплением (см. в книге Э. Зуттнера сравнение *ЦО* со второй частью — богословской, а не чисто полемической — *Бр. III*: *Suttner, 183–195*). В 1840-е годы Хомяков мог написать: «Рождение в Иудее или Вифлееме, тридцатилетний срок жизни, смерть на кресте и т. д. являются бесспорно как случайность, но они не имеют никакого влияния ни на развитие учения, ни на жизнь Иисуса. Учение Его сомкнуто само в себе и не носит никакой печати, наложенной

извне, Его жизнь есть только необходимая земная оболочка Его учения, без блеска и славы, без великолепной борьбы или великолепного торжества. Самая смерть Его на кресте, вдали от учеников, бежавших от страха, и между двух разбойников, представляет какой-то характер равнодушия исторического к добру и злу, она имеет высокое значение для судьбы народа-палача и не имеет никакого возвратного влияния на внутреннее значение христианства. Все это просто и как будто ежедневно» (*ПСС, VI, 410*).

Однако то, что в «Семирамиде» названо «случайностью» («смерть на кресте»), в письме к Пальмеру объявляется орудием самого спасения (ср. об этом: *O'Leary, 67*; ср. *там же, 64–70*). В связи с ранней христологической позицией Хомякова упомянем полемику, начавшуюся после отмены духовной цензуры выходом кн.: Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917 (противоположную точку зрения см.: Серафим (Соболев), архиеп. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943; глава против митр. Антония перепечатана в кн.: Святитель Серафим Соболев. Жизнеописание и сочинения. <М.: St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992. С. 35–140). Восходящее к Хомякову заблуждение митр. Антония до сих пор разделяется частью иерархии Русской Зарубежной Церкви. Оно обличалось такими подвижниками, как святитель Феофан Полтавский (ум. 1943) и приснопамятный иером. Серафим (Роуз; ум. 1982), но их писания об этом только сейчас готовятся к печати.

Французский язык Хомякова неизменно вызывал восхищение: «...французский читатель испытывает впечатление, исполненное очарования. Прежде всего, это восхитительная неожиданность: спрашиваешь себя, откуда иностранец, который едва лишь проездом повидал Францию, мог столь совершенно овладеть ее языком? Ибо французский язык Хомякова не просто правилен и даже изящен, в нем не только различаются наитончайшие оттенки смысла слов, но более того, предложения — всегда остающиеся легкими, несмотря на свою длину — развиваются с гармонией и плодовитостью, напоминающей лучших прозаиков великого столетия. И однако, сколь бы ни был французским язык Хомякова, чувствуется, что ни в какую эпоху так не писали по-французски во Франции. В XVII в. не было этого лексикона, а в XIX уже не было этого синтаксиса. <...> <Хомяков. —*В. Л.*> много читал наших лучших авторов, и именно им он обязан архаическим совершенством своего языка» (Morel G. La théologie de Khomiakov // Revue catholique des Eglises 1 (1904). P. 58; Ср. также: *Gratieux 2, 131; Baron, 82–83*).

Это обстоятельство ко многому обязывает русского переводчика. Составители настоящего издания не сочли возможным отказаться от старых переводов Н. П. Гилярова-Платонова, которые сами по себе стали частью русской культуры и, кроме того, редактировались Ю. Ф. Самариным и Д. А. Хомяковым. Тем не менее, составители не смогли ограничиться простой перепечаткой с исправлением редких опечаток или случайных ошибок, поскольку в переводе прослеживается тенденция и к сознательному изменению авторского текста.

Это касается и распространения переводчиком сжатых хомяковских фраз, и явного изменения смысла — то ли по непониманию или несогласию, то ли по цензурным соображениям. Изменения последнего типа касаются, чаще всего, ключевых для богословия Хомякова тезисов, что сказалось, по-видимому, на восприятии его учения в России. Старые редакции перевода в этих случаях сохранены в примечаниях. Для понимания тенденциозности правки важно знать различие во взглядах между Хомяковым и Гиляровым-Платоновым — о чем последний подробно говорит в своих письмах к И. Ф. Романову *(Гиляров, 16–24);* в частности: «С формулой Хомякова я согласен, когда дело идет о противопоставлении православия западным вероисповеданиям. Но я нахожу оценку исторического православия, сделанную Хомяковым, узкою и отчати неверною. <...> Говорю это к тому, что исторического православия, как оно развилось в восточной Церкви, не признаю абсолютным, хотя и ценю его. Я беру выше и шире <...>. Я различаю православие историческое и православие in se <«в себе», «как таковое» (*лат.*).—*В. Л.*>; последнее охотно назову христианством просто <...>. Церковь есть идеальное общежитие, но *ее нет* <курсив автора.— *В. Л.*>. Не смотрите на меня удивленно. <...> Церковь (в идее, православие in se) не спорит с прогрессом, напротив, имеет в нем союзника, идущего с другой точки и другою дорогою и преоборяющего грех (порождение которого есть мир как таковой) тою же мирской силой <...>» *(Гиляров, 16, 21).*

Даже в ближайшем кругу единомышленников Хомяков встречал, таким образом, неверие в небесную реальность земной православной Церкви. Гиляров соглашается с ним почти во всем, кроме самого главного, во имя чего Хомяков и стал на защиту Церкви. Этот главный «антихомяковский» тезис Гилярова получит позднее классическое выражение у Вл. Соловьева (Соловьев В. С. Новая защита старого славянофильства (ответ Д. Ф. Самарину) //Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М.,1989. Т.1. С. 505; ср.: СкобцоваЕ.А. Хомяков. Париж, 1929. С. 60–61).

Перевод французских сочинений был Гиляровым почти закончен в 1861 г. (см. его письмо Самарину от 7 ноября 1861 г.: *Гиляров, 24–25*). Публикация началась в 1863 г. в *ПО* (*Бр. I*) и была остановлена в 1864 г. *(Бр. II)*.

Причиной остановки стали замечания Совета по делам книгопечатания, на основании которых Министерство внутренних дел 25 ноября 1864 г. обратилось с отношением в Канцелярию обер-прокурора Святейшего Синода (*ЦГИА. Ф.797. Оп.34. Д.324*). Публикация первой брошюры прошла мимо внимания цензуры, скорее всего потому, что именно в 1864 г. Н. П. Гиляров-Платонов перестает быть членом Московского цензурного комитета. В отношении говорилось, что Хомяков «... при изложении учения о православной Церкви, увлекаясь философствованиями, выражался иногда неточно, а иногда и ошибочно <...>» (все замечания указаны в прим. к *Бр. II.—В. Л.*), а редакция «Православного обозрения» не присоединила к таким местам ни поправок, ни объяснений. Реагируя на это отношение, обер-прокурор Синода кн. Урусов 30 ноября 1864 г. просил ректора С.-Петербургской Духовной Академии архимандрита Иоанна сообщить свое мнение по замечаниям на статью Хомякова. Ответа архимандрита в деле Канцелярии нет;

возможно, он был передан кн. Урусову лично.

После цензурных замечаний на январский и февральский выпуски *ПО*, Гиляров еще успел поместить *ЦО* в мартовском.

С минимальными редакционными изменениями переводы целиком печатаются лишь в пражском издании сочинений Хомякова. После выхода в свет пражского издания С.-Петербургский комитет духовной цензуры в отношении от 15 ноября 1868 г. на причины, изложенные в записке члена комитета, рассматривавшего это сочинение, уведомляет обер-прокурора Св. Синода, что оно не одобрено к выпуску в России (*ЦГИА. Ф.797. Оп.38. Отд.1. Стол.1. Д.243. Л.5–6*). По представлению обер-прокурора дело слушалось в Синоде 12 февраля 1869 г.; по вынесенному определению, «...эта книга хотя и заслуживает одобрения по цели и направлению своему, но, к сожалению, представляет много выражений неопределенных и темных, могущих подать повод к неверным заключениям о мысли автора, будто бы не согласной с православным учением»; признано возможным выпустить книгу только после исправления указанных мест (*там же. Л.10*). Формулировка Синода заметно мягче формулировки сотрудника цензурного комитета. Подлинник его записки сохранился, быть может, в недоступном нам хранилище *ГИМ* (*Ф.178. Ед. Хр. 21*). Делопроизводство началось в комитете гражданской цензуры потому, что выпущенная за границей книга подлежала разрешению Комитета иностранной цензуры, председателем которой был весьма заинтересованный в издании Ф. И. Тютчев (см. его письма к Ю. Ф. Самарину от 24 ноября 1867 и 13 июля 1868 гг. и прим к ним: *Тютчев, 426–429*).

Выписки из архива Синода (ныне в *ЦГИА*) сделаны для наст. изд. Г. Ф. Соловьевой, сверка отмеченных цензором мест с текстами Хомякова проведена С. В. Синицкой, участвовавшей и в составлении примечаний ко всем богословским сочинениям.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ БРОШЮРЫ г. ЛОРАНСИ

Впервые отд. брош.: Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'une brochure de M. Laurentie. Paris, 1853 (перепечатано: *EL, 3–88*). Имя автора было скрыто под псевдонимом Ignotus (Неизвестный), поставленным только в конце обращения к издателю. Русск. перевод: *ПО. 1863. Т. 12. С. 75–100, 163–197*; ему предшествовало редакторское уведомление: «Эта статья была напечатана за границей на французском языке в 1853 г. отдельной брошюрой и, как известно, принадлежит покойному А. С. Хомякову, который в ней является для русских читателей

с новой стороны, как глубокомысленный богословский писатель» (*Там же*. С. 75). Печатается по: *Соч., II, 28 — 79*. Поводом к написанию брошюры послужило сочинение П. С. Лоранси: Laurentie P.-S. La Papauté, réponce à M. de Tutcheff, conseiller de S. M. l'Empereur de Russie. Paris, 1852, — где тот подытожил материалы своей двухлетней полемики со статьей Тютчева «Папство и римский вопрос с точки зрения Санкт-Петербурга» (1849), опубликованной под псевдонимом «Русский дипломат»: Diplomate Russe. La Papauté et la Question Romaine au point de vue de Saint-Pétersbourg // Revue des Deux Mondes. An 20. 1850. Vol. 5. 1 Janv. P. 117–133 (Полный русск. пер.: Тютчев Ф. Папство и римский вопрос //*РА*. 1886. Кн.2. Вып.5. Стр.33–51 (со вступительной заметкой П. Б<артенева>); подробно об истории появления статьи Тютчева см. указанную выше работу Р. Лейна).

По мысли Тютчева, католицизм не имеет внутренних сил для осуществления духовной власти в Церкви и потому неизбежно подменяет ее светской властью папы; это, в свою очередь, неизбежно вызывает протест, доходящий до полного безбожия революционного социализма. Возражая Тютчеву, Лоранси утверждал, что власти папы подчиняются добровольно, и это власть доброго пастыря, а не власть тирана; в то же время, в православных странах и, прежде всего в России, духовная власть порабощена светской, которая использует Церковь в своих целях и оставляет в пренебрежении собственно духовные задачи. Против последнего тезиса и выступил Хомяков (см. также преамбулу прим. к VIII письму Пальмеру).

В *Соч. (II, 25)* публикации предпослано следующее объяснение: «Брошюра А.С. Хомякова послана была для напечатания в Женеву, на имя издателей творений известного протестантского проповедника и ученого Вине (Vinet); но оказалось, что сочинения Вине были собраны и обнародованы некоторыми из близких его друзей и почитателей, а не книгопродавцем-издателем. Вследствие этого, рукопись была отослана в Париж к типографщику-издателю Мейрюессу и К°, у которого печатались сочинения Вине и который, приняв на себя издание статьи А. С. Хомякова, предпослал ей объяснение, в нижеследующей заметке изложенное»(*II, 25*). Затем следует заметка издателей, изъятая нами из хомяковского текста: «Сочинение, предлагаемое нами публике, писано христианином, принадлежащим к русской Церкви. Он восстает в одно время против протестантства и против романизма.

Нам оно было передано с просьбою издать его; но, ознакомившись с его содержанием, мы долго колебались принять это поручение. Нам претило сделаться, если не органами, то посредниками в полемике, направленной против самих начал нашей дорогой Реформы.

С другой стороны, высокое настроение духа, выдержанное автором в споре, и неподдельное христианское чувство, отличающее его сочинение, наводили нас на серьезное *искушение* открыть великодушно поприще состязания этому новому, столь нечаянно появившемуся противнику. Нам приходило на мысль, что в великом споре о *Церкви* нужно непременно выслушать каждое вероисповедание, что этого требует не только добросовестность, но и общая польза, то есть торжество истины.

Однако, думали мы, как бы не изумились и даже не оскорбились наши единоверцы, протестанты, увидав, что мы приняли на себя издание подобного сочинения?.. Это последнее недоумение сдерживало нас еще более, чем личное наше нерасположение, почти уже побежденное вышеприведенными соображениями. Будучи лично свободны и в то же время чувствуя себя как бы связанными совестью других <Ср.: I Кор. 8, 9–12. — *В. Л.*>, мы колебались, не зная на что решиться. В это самое время, друг автора <В. Пальмер. — *В. Л.*>, от которого мы незадолго до этого получили рукопись и которому мы сознались в нашем раздумье, объявив ему и причины, его породившие, сообщил нам прилагаемое письмо с разрешением обнародовать его. Это письмо, как увидят читатели, адресовано было на имя издателя творений г. Вине и заключало в себе просьбу издать настоящее сочинение. Но известно, что друзья нашего великого писателя, предприняв издание его творений, взяли на себя этот труд (отнюдь не входивший в круг их обыкновенных занятий) единственно из любви к его памяти и из благоговейного участия к его семье. Поэтому они не могли исполнить желания, с которым автор к ним обращался, и это обстоятельство навело на мысль, за отсутствием издателей сочинений г. Вине, обратиться для обнародования настоящей брошюры к лицу, заведовавшему их печатанием.

После этих немногих объяснений, которых мы, для очистки нашей совести, не могли миновать, остается лишь сообщить письмо, служащее к ним дополнением. Оно вполне разрешило наши сомнения, тем более что автор, как будто предугадывая их, с одной стороны затронул те самые чувства (естественно в нас родившиеся), которыми они были заранее поколеблены, с другой — сослался на досточтимое имя человека, который более, чем кто-либо укрепил в нас эти чувства и подвинул не одних христиан протестантского вероисповедания, но, как видно, и других, на пути свободного обнаружения религиозных убеждений, по праву и по долгу.

Всякий, кому дорога свобода совести, по прочтении этого письма, конечно, одобрит наш поступок.

Мы почитаем за счастье, что нам представился случай почтить эту драгоценную свободу, дав возможность высказаться впервые между нами раздающемуся голосу человека, которого благородный характер и живая вера, запечатленные на страницах, им написанных, внушают нам почтение и сочувствие, неразлучно сопровождающие, даже при существенный разномыслиях, духовное общение во Христе. К. Мейрюес и К°. Париж, октябрь 1853 г.».

С. 27 * В переводе Гилярова вместо «соборной» стояло «вселенской»; в оригинале — catolique; о хомяковском пониманиии этого термина см. *ОГ*.

** Неточность: брошюра Лоранси суммировала его более ранние выступления, начиная с 1850 г.

С. 28 * Здесь сказалась одна из характерных особенностей мировоззрения Хомякова: его убеждение, что рассматривать в одной плоскости жизнь Церкви и жизнь политическую — недопустимо, как это делает Тютчев, — т. к. от направления веры зависит направление истории, но не наоборот. Изложение богословских идей Хомякова идет без опоры на идеи историче-

ские, но исторические опираются на богословские.

** Лат. Pontifex означает, собственно, «жрец»; но греч. «иерей» означает буквально то же самое.

*** Тертуллиан употребляет выражение Pontifex maximus в своем сочинении «О стыдливости» действительно в ироническом контексте, но предмет иронии не имеет отношения к папе Римскому: «Слышал я об издании постановления, да еще и окончательного, что издал верховный жрец (Pontifex maximus), то есть Епископ епископов (Episcopus episcoporum): Я и прелюбодеяния, и блудодеяния прегрешения, по совершении покаяния, отпускаю» (De pudicitia, 1,6; Tertullien. De paenitentia — De pudicitia /Ed. P. de Labriolle. P., 1906. P. 54 (Textes et documents pour l'étude du Christianisme)). Ирония относится к претензии епископа самому отпускать грехи, которая, по-видимому, заявлена в процитированной форме постановления (в действительности здесь мог быть просто определенный способ выражения, аналогичный разрешительной молитве современного славянского чина исповеди; как известно, гиперкритицизм Тертуллиана в подобных вопросах кончился для него ересью). Титул «Епископ епископов» применялся в латинской Африке аналогично титулу архиепископа или митрополита, а выражение Pontifex maximus применительно к христианскому епископу здесь фиксируется впервые. Адресат не идентифицируется достаточно точно, но очевидно, имеется в виду какой-то епископ Африки. (Подробнее об этом см.: Dekkers E., o. s. b. Tertullianus en de geschiedenis der liturgie. Brussel; Amsterdam, 1947. S. 227–230, insb. 228–229 (Catholika. VI-2).). Первоисточник едва ли был знаком Хомякову. Подобная антипапская передержка может восходить к более знакомой ему протестантской полемической литературе.

С. 30 * Хомяков не приводит и не мог бы привести никакого канонического или богословского обоснования этому рассуждению. «Народный избранник» — Царь — получает здесь у него те самые функции, которые канонически принадлежат епископу (но не в силу факта избрания, а в силу благодати Духа Святого, следующей за избранием в таинстве рукоположения). Поместный собор русской Церкви 1917–1918 гг. признал синодальную систему управления, которую пытается здесь оправдать Хомяков, неканонической и отменил ее, восстановив патриаршество. Однако в системе Хомякова все это рассуждение не представляет никакой натяжки, т. к. и понимание власти епископа у него чисто внешнее: то, что он понимал под служением епископа, легко могло быть — тем более, частично — атрибутировано другому выборному лицу.

** Никон на Московском соборе 1666–1667 гг.

*** Подразумевается признание Синода Восточными патриархами (1721), полученное благодаря настойчивости Петра I, который слыл на православном Востоке защитником веры и действительно так себя там проявил (и все же, «восточные епископы» были поставлены перед фактом, свершившимся именно «властью государя»).

**** В Византии тенденция сблизить царскую власть с патриаршей возникла не за счет «принижения» последней, как следует из рассуждений Хомякова, а наоборот: введенный в VII в. чин венчания на царство

постепенно начинает рассматриваться наравне с епископской хиротонией; эта тенденция выражена особенно резко у канониста XII в. патр. Антиохийского Феодора Вальсамона, но она осталась чуждой святоотеческому Преданию.

С. 31 * Таких императоров из династии Палеологов было два: Михаил VIII, заключивший в 1274 г. Лионскую унию, и Иоанн VI, заключивший в 1439 г. Флорентийскую.

** Император Лев III Исавр ок. 730 г. ввел в качестве официальной церковной доктрины ересь иконоборчества и начал преследование православных. Похвалы протестантских историков объяснялись отрицанием в протестантизме икон и святых мощей.

*** Император Ираклий одержал победу в опаснейшей войне с персами (628 г.), но в 20-е гг. ввел ересь монофелитства (учение, отрицавшее в Христе человеческую волю, считая, что, соединившись с Божественной, она не имеет собственного существования).

**** Сын Св. равноапостольного императора Константина Констанций во время своего правлени (340–361 гг.) утверждал ересь арианства (учение о тварности Сына и, тем более, Духа в Св. Троице); главным обличителем арианства выступил в это время Св. Афанасий Александрийский. Борьба Св. Афанасия с арианством часто вспоминается Хомяковым, что происходило, вероятно, под впечатлением исследования Мелера на эту тему (см. прим. ** к С. 170).

С. 32 * Этот аргумент вызвал подробное возражение П. С. Лоранси (Laurentie P.-S. Le Pape et le Czar. Paris, 1862). В работе этой, написанной уже в форватере публицистики кн. И. Гагарина (см. прим. к *ОГ*), рассказ о русских народных сектах и суевериях предлагался как доказательство того, что в России отсутствует настоящее церковное управление.

С. 33 * Хомяков выворачивает наизнанку обычный в западной литературе термин «восточный раскол», вместо того чтобы дать французскую кальку с какого-нибудь русского или греческого выражения: «латинство», «папизм», «ересь папистов», «латинская ересь»; в официальных русских документах слово «ересь» в послепетровское время стали пропускать, т. к. обличение западных исповеданий в России было запрещено.

** Хомяков считает не с официальной даты разрыва (1054 г.), а с введения латинянами прибавления к Символу веры, что произошло, по его рассуждению, прежде, чем Св. патриарх Фотий выступил в 860-е гг. с обличением этого. В переводе Гилярова к этому предложению было прибавлено окончание: «...принимая за начало его действительное, хотя еще окончательно и не заявленное, отпадение Запада».

*** Перечислены распространенные в средневековой Европе мистические секты, отрицавшие официальную Церковь.

**** Слова Гуса, обращенные к старушке, бросавшей вязанку хвороста на его костер.

***** Такова главная мысль 1–6 гл. (кн. IV) трактата Ж. де Местра «О папе» (Maistre J. de. Du Pape. 2-me ed. Bruxelles, 1844. T. II. P.1–28).

Специально об учении де Местра относительно еретичности любой «схизмы» от папы см.: Jugie M. Joseph de Maistre et le schisme grécorusse//Echos d'Orient. T. 21 (1922). P. 129–161.

****** Во второй половине X — начале XI вв.

С. 34 * Аргумент выдает смутность хомяковских представлений об интеллектуальной жизни поздней Византии. Запад мог считать себя «обязанным» греческим интеллектуалам, эмигрировавшим туда в XIV-XV вв. и сильно повлиявшим на ренессансные процессы; но эти греки принимали латинство.

** Имеется в виду полемика (конец XVII в.) с западно-русскими учеными и иерархами, учившими о пресуществлении Святых Даров не наитием Св. Духа (эпиклезой), а установительными словами Христа («Примите и ядите...»). Это латинское по происхождению учение отвергалось византийскими Отцами еще в XIV-XV вв. и было проклято как «хлебопоклонная ересь» на Московском соборе 1690 и Константинопольским 1691 гг.

С. 36 * Отмечено цензором в 1868 г. Только на рубеже XIX и XX вв., с развитием исторической литургики, эта мысль Хомякова сделалась привычной.

С. 37 * В тексте здесь явная ошибка. Но гиляровский перевод следовал за оригиналом, и в нем было вместо слова «последняя» — «первая», вместо «первая» — «вторая».

С. 39 * Гиляров это место переводил иначе: «...Протестанство, как Церковь, не в силах удержаться и что, отвергнув законное Предание, оно отняло у себя всякое право осудить человека, который, признавая божественность Священного Писания, не высматривал бы в нем...»

** Нельзя признать удачным обособление только латинской ереси по этому признаку. После Эфесского (Ефесского; 431 г.) и Халкидонского (451 г.) Вселенских соборов куда более значительные области оказались отторгнутыми ересью; некоторые из них, как Грузия, позднее возвратилась к православию, но вне православия так и остались Персия, Армения, Нубия, Эфиопия, Малабарское побережье Индии.

*** В западной литературе обычно указывают на историческую несообразность всей начинающейся этими словами сцены. Действительно, введение прибавления к Символу относится к VI в. (было внесено в Испании против ариан) и как таковое не давало поводов для серьезных конфликтов. Св. Фотий начал свою полемику лишь тогда, когда стало ясно, что у латинян скрывается за этой формулой неправославное учение. Но и эта полемика не имела первостепенной важности ни в эпоху схизмы 1054 г., ни позднее, вплоть до второй половины XII в. Полемика 1054 г. и ближайших к нему десятилетий была сосредоточена на христологии и Церкви как Теле Христовом, и главным поводом к ней послужила не словесная, а литургическая «формула» — бесквасный хлеб, который латиняне использовали для Евхаристии. Ок. 1054 г. Св. Никита Стифат опровергал латинский взгляд на исхождение Св. Духа от Сына как несторианский: согласно латинянам, Сын подает Духа, но Он же и принимает его в Крещении на Иордане; значит, божество и человечество Христа разделены, как разные субьекты, а это несторианская ересь (Св. Никита Стифат. Против «Филиокве» //

Michel A. Humbert und Kirullarios. Paderborn, 1930. Bd. 2. S. 394–395). По официальному объяснению патриарха Михаила Кирулария, анафема Риму была произнесена им.за то, что папа Лев IX (1049–1054) возобновил раскол папы Вигилия (553–554), который долго отказывался подписать анафемы «трем главам», вынесенные на V Вселенском соборе (553 г.) (Михаил Кируларий. К патриарху Антиохийскому Петру письмо 1 // Will C. Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Lipsiae, 1861. P. 178–179); осуждение «трем главам» было вынесено именно за скрытое несторианство, т. е. учение, в котором божественность и человечность Христа разделяются настолько, что начинают выступать как отдельные субьекты. Примечательно, что, ничего по существу не зная о догматической схизме, Хомяков в своей трактовке экклисиологических и триадологических проблем подошел именно к первоначальной постановке вопроса. Но фантастическая история путешественника выражает собой важнейший компонент его богословских воззрений: взаимная любовь членов Церкви как принцип ее единства (ср.: *O'Leary, 106*). Прибавление к Символу веры состоит в словах: «...И в Духа Святаго... Иже от Отца и Сына исходящаго...» (...qui ex Patre Filioque prosedit...).

С. 40 * В каноне латинской мессы таких слов нет. Этими словами предваряется пение Символа веры только в византийских литургиях Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого. Однако пение Символа как таковое является обязательным элементом литургии во всех традициях, включая западные (где, правда, вместо Никео-Константинопольского Символа уже на рубеже VII и VIII вв. мог использоваться так называемый Апостольский Символ веры). Никео-Константинопольский Символ, принятый на I Вселенском соборе в Никее (325 г.) и дополненный на II Вселенском соборе в Константинополе (381 г.), становится наиболее авторитетным во всем христианском мире; III Вселенский собор в Эфесе (431 г.) запретил вносить в него какие-либо изменения, и именно этот запрет был нарушен добавлением «Филиокве».

** В подлиннике «à l'universalité de l'Eglise»; у Гилярова: «не всей ли Церкви, в ее совокупности...».

С. 41 * Ситуация, предшествовавшая разрыву между патриархом Фотием и папой Николаем I, осложнялась и другими причинами, в частности, господством в Византии до 843 г. иконоборческой ереси. О существовании к IX в. в Риме как минимум двух богословских традиций, из которых одна была общей с Востоком, а другая, специфически западная, была привнесена франками и утверждалась властью Карла Великого (в ней и возрастет «Филиокве» как догмат) — см.: Иоанн С. Романидис, прот. ФИЛИОКВЕ // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата. 1975. Год 23. № 89–90. С. 89–115.

** Jager J. N., abbé. Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs d'après les monuments originaux, la plupart encore inconnus, etc. Paris, 1844 (нам не доступно). В ссылке Хомякова ошибка: автор — аббат, а не иезуит.

*** Упоминаемые «фальшивые акты» изготовлены не позднее 1 пол. IX в., так что папа Николай I не только не несет за них персональной

ответственности, но уже сам вполне искренне обманывался. Это так называемые «Ложные декреталии» и «Конституции (постановления) Константина». «Ложные декреталии» являются сборником документов якобы I-IV вв., имеющих целью доказать, будто Римскому первосвященнику был изначально усвоен апастольский авторитет; сборник был прибавлен к творениям Исидора Севильского (V в.) при их редактировании в Реймской епархии между 844 и 853 гг. В XIX в. даже ультрамонтанская критика признавала подложность Декреталий и только старалась смягчить значение этого факта. Приблизительно, в одно время с Декреталиями становятся широко известны «Конституции Константина». Подложность их несомненна, однако интенсивные исследования так и не привели к более точному выяснению их происхождения (Beck H. G. Die Herkunft des Papstes Leo III // Frühmittelalterliche Studien. 1968. Bd.3. S.131–137). Согласно этому документу, Св. император Константин в благодарность за чудесное исцеление благодаря молитвам папы Сильвестра дарует ему и его преемникам город Рим и все западные области в вечное владение. Т. о. первый документ утверждает верховный авторитет папы в делах веры и церковного устройства, а второй — его светскую власть.

С. **** Неблаговидное изображение роли Св. патриарха Фотия в деле низложения патриарха Игнатия целиком принадлежит партии его противников. Из последней литературы об этом см.: White D. S. Patriarch Photios of Constantinople. His Life, Scholarly Contributions and Correspondence. Brookline, 1981 (The Archbishop Iacobos Library... N 8).

С. 42 * Папа Либерий при императоре Констанции согласился принять арианство, папа Онорий (Гонорий) принял монофелитство, за что был проклят VI Вселенским собором (680–681 гг.). Ко времени Хомякова это упоминание стало общим местом всей антипапистской полемики.

** Подобная экклисиология Церкви-государства во влаве с папой, действительно, характерна для периода контрреформации (XVI-XVII вв.).

*** В переводе Гилярова было добавлено: «...недрах, дар непогрешимости, присвоенный папе, ставился вне всякого на него влияния нравственных условий, так что ни испорченность...»

С. 43 * Имеется в виду схоластическое учение о «сверхдолжных добродетелях», которые исполняются святыми сверх того, что для их спасения необходимо; этот «избыток» заслуг переводится тем, кто имеет их недостаток.

** Отмечено цензором в 1868 г. в числе 10 главных сомнительных мест.

С. 44 * Ср.: Деян. 4, 32.

** Хомяков не дожил до официального провозглашения догмата о папской непогрешимости на I Ватиканском соборе (1870 г.), но его рассуждения о судьбах Римского патриархата направлены на выявление неизбежности для Рима принять этот догмат. Примечательно, что главный защитник этой идеи среди римских богословов — Жозеф де Местр — еще сталкивался с критическим отношением официальных кругов.

С. 45 * Иак. 2, 20: «вера без дел мертва есть»; Рим. 3, 28: «Мыслим убо верою оправдатися человеку, без дел закона».

С. 46 * Ср.: Гал. 2, 20.

С. 47 * В переводе Гилярова смысл фразы оказывается сущностно иным. Ср.: «Церковь в ее полноте, как духовный организм, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть дух Божий, который знает сам себя и не может не знать» (в оригинале: «La plénitude de l'esprit ecclésiastique n'est ni un être collectif, ni un être abstrait: c'est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même et ne saurait s'ignorer»). Мысль Хомякова о том, что единство Церкви создается реальным и непосредственным присутствием Св. Духа, оказалась подменена понятием о «духовном организме» (эти слова добавлены переводчиком), отождествленном с «Духом», который хотя и «Божий», но сам уже не есть Бог. Что касается Хомякова, то он формулировал здесь важнейшее положение православной веры; ср.: «Духом Святым было создано и непрестанно созидается святое, богочеловеческое, соборное тело Церкви, которое есть вовек едино и неделимо» (*Догматика III, 123*).

** В отношении Писания и Предания Хомяков не ограничивается, как это было принято в его время, утверждением о необходимости Предания, но формулирует и православное учение о двуединстве Писания и Предания (ср.: «Ибо как Святое Писание — написанное Святое Предание, так и Святое Предание — устное Святое Писание» (*Догматика I, 31*). Хомяков понимает, что отвергнуть Предание протестанты могли лишь после того, как латинское богословие стало отрицать его сущностное единство с Писанием (латинская экклисиология предполагала непосредственное участие Христа только в основании Церкви, которая затем стала управляться через земную иерархию; отсюда резкое разграничение Св. Писания как первоначально данного Церкви непосредственно от Бога и Предания, которое относится к нему как необходимое, но все-таки человеческое, толкование). Русское академическое богословие (и духовная цензура) XIX в. принимали в этом вопросе латинскую, а не православную сторону, однако, совершенно иначе — по-православному — воспринималось это в народном и монашеском благочестии.

*** Задаваемый здесь вопрос имеет прямое отношение к репутации «экклисиологического утопизма», установившейся за хомяковским учением. В переводе Гилярова утверждение реальности присутствия Божия опять ослаблено; ср.: «Сила найдется во взаимной любви, а оружие в общении молитвы, а любви и молитве помощь Божия не изменит, ибо Сам Бог внушает любовь и молитву».

С. 48 * В переводе Гилярова: «Ходатая». Отмечено среди сомнительных мест цензором в 1868 г.

** У Гилярова: «Единому Благому».

*** Ср.: 2 Кор. 12, 9.

**** К этому месту примечание Ю. Ф. Самарина: «Здесь автор, кажется, намекает на «Опыт катехизического изложения учения о Церкви», помещенный в этом же томе его сочинений» (т. е. — *ЦО*).

С. 49 * Речь идет об «Окружном Послании Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» от 6 мая 1848 г., написанном в ответ на энциклику Пия IX «In suprema Petri apostoli sede» («На верховном Петра апостола престоле»). Послание подписали все четыре православные патриарха (Константинопольский, Александрийский, Анти-

охийский, Иерусалимский) и 29 иерархов их патриархатов. (см.: Καρμίρη Ἰ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνήμεια τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας Graz, 1968. Т. II. С. 905–925; в русс. пер. впервые в «Христианском чтении», 1849; отд. изд.: Окружное послание... СПб., 1850. Для Пия IX энциклика, в которой он предлагал всем, кто не состоит в общении с Римом, собраться к «престолу Св. Петра», была важным шагом на пути к I Ватиканскому собору, который — действуя под его же руководством — провозгласит догмат о папской непогрешимости. Православные в своем ответе воспользовались случаем произвести развернутую оценку латинства в целом (ср. оценку в авторитетном в румынской Церкви катехизисе старца архимандрита Клеопы Илие: Cleopa Ilie, arhimandrit. Despre Credinta Ortodoxâ. Bucureşti, 1985. P. 15). В России Послание было встречено с огромным вниманием (помимо указанного выше перевода, сделаннного при С.-Петербургской Духовной Академии, см. сокращенный пер. Московской Академии: Ответ православной восточной Церкви на окружное Послание папы Римского Пия IX. М., 1849 (из «Прибавлений к изданию Творений Святых Отцов в русском переводе». Ч. 8. 1849)). Хомяков приводит цитату по памяти, так что переводчик даже снял кавычки (мы их восстановили). Цитируя Послание трижды (ср. ту же цитату, переданную иначе *Бр. II* и письмо к Пальмеру V), Хомяков имеет в виду одно и то же место Послания (§ 17); «Далее: у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли внести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия <ὑπερλασπιστὴς τῆς θρησκείας; можно перевести «защитник благочестия» или «религии». — *В. Л.*> у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верой отцов его, как то испытали многие из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против нее покушениях...» (Цит. по изд. 1850 г. С. 37). Об «объединении взаимной любовью» сказано чуть выше в словах: «Мы не имеем никакого светского надзирательства или <...> священного управления, а только соединены союзом любви и усердия к общей матери, в единстве веры...» (§ 16). Употребленные в данном случае при передаче мысли Послания Хомяковым слова «какой бы то ни было (quelconque) иерархии» в старой редакции были смягчены до «ни одной иерархии». Утверждение Хомякова о значительности Послания имеет свое основание: в области экклисиологии и антилатинской полемики оно венчало собой аскетическое и богословское возрождение, начавшееся с середины XVII в.

** Отмечено в числе сомнительных мест цензором в 1868 г.

С. 50 * В оригинале противопоставляемые термины — foi и croyance; последний у Гилярова передавался как «верование». В новой редакции перевода мы постарались и по-русски образовать эти термины от разных корней и точнее передать особенность семантики второго из них.

** В переводе Гилярова было введено в текст пояснение: «...сомнение полное, не знающее границ (пирронизм)...»; образовано от имени философа Пиррона.

*** Подразумевается запрет мирянам самостоятельно читать Библию (Рим особо на нем настаивал в эпоху контрреформации) и недопущение

мирян к Чаше при причащении (примерно, с XIII в.; в XV в. это стало поводом к серьезнейшему внутрилатинскому расколу в Чехии).

С. 51 * В оригинале: «La Vérité ne peut donc exister que là ou est la sainteté sans tache, c'est-à-dire la totalité de l'Eglise universelle, qui est la manifestation de l'Esprit divin dans l'umanité». Желая сказать именно о «вселенскости», а не просто о «соборности» Церкви, Хомяков не употребляет термина «католический».

** Термины оригинала, соответственно, la raison и l'intelligence; в переводе Гилярова, соответственно, «ум» и «разум». Мы поменяли местами русские соответствия французским словам, основываясь на старой традиции передачи терминов латинской схоластики, к которым восходят французские.

*** Важнейшее положение экклисиологии Хомякова. В переводе Гилярова фрагмент расширен: «Христианство преподается как наука, под названием *богословия*; но это не более как ветвь учительства в его целости. Кто отсекает ее, иными словами, кто отрывает учительство (в тесном смысле преподавания и толкования) от других его видов, тот горько заблуждается; кто обращает учительство в чью-либо исключительную привилегию, впадает в безумие; кто приурочивает учительство к какой-либо должности, предполагая, что с нею неразлучно связан Божественный дар учения, тот впадает в ересь: ибо тем самым создает новое, небывалое таинство — таинство рационализма, или логического знания.

Учит *вся* Церковь, иначе: Церковь в ее целости: учащей Церкви в ином смысле Церковь не признает <место отмечено как сомнительное цензором в 1868 г. — *В. Л.*>.

Таким образом, с одной стороны, характер исследования, в том смысле, в каком понимает его Церковь, придает ей свойство непроницаемости для протестантства; с другой, характер учительства в Церкви придает ей свойство непроницаемости для латинства».

**** «Символ» — словесная формулировка догмата.

С. 52 * Как «таинство рационализма» критикуется латинское учение о «Церкви учащей» (клир) и «Церкви поучаемой» (миряне).

С. 53 * Савеллианство — названная по имени Савеллия ересь III в., противоположная тогдашнему и более позднему арианству, учение о действительной неразличимости ипостасей в Св. Троице; позднее «савеллианство» стало служить ярлыком для всякого учения, которое хотя бы следствием своим имеет слияние трех ипостасей. Монтанизм — названная по имени Монтана ересь II-III вв., понимавшая Церковь как сообщество святых, откуда делались выводы об отрицании власти епископата (на основании «царского священства» всех верных) и о невозможности покаяния в земной жизни тех, кто совершил особо тяжкие грехи. В этой ереси закончил свою жизнь Тертуллиан. Во время Хомякова евтихианством называли все монофизитство вообще (по имени одного из основоположников этой ереси Евтихия). Исторически это название абсолютно несправедливо: все монофизиты считают своим учителем Александрийского патриарха Диоскора, учившего о единой природе Христа после Воплощения, но все они анафематствуют Евтихия, который отрицал вдобавок «единосущее нам» человеческой природы Христа прежде Воплощения; о существовании евтихиан после VII в.

нет никаких сведений.

** Подразумевается история папы Либерия.

*** Хомяков угадывает важнейшую мысль святоотеческой полемики против латинства. В послуживших главным обоснованием схизмы 1054 г. спорах об опресноках (бесквасном хлебе) православие выступило против значительных уклонений латинства в учении о Теле Христовом. Бесквасный, а не обычный квасной хлеб служил выражением мнения, будто в Евхаристии Тело Христово есть некая особая сущность, не тождественная ни человеческой, ни божественной; одновременно в латинском учении вся Церковь стала пониматься как Тело Христово в переносном, а не прямом смысле. В полемике 1054 г. Св. Никита Стифат настаивал, что именно то единственное Тело Христово, которое родилось от Девы Марии и сидит одесную Отца, преподается нам в Евхаристии, не отличаясь по человеческой сущности от наших собственных тел, и это же тело есть тело всей Церкви (подробнее о полемике 1054 г. см.: Erickson J. H. Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054 // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 14. 1970. N3. P. 155–176; об отступлении латинской экклисиологии в XI в. и позднее от общецерковного Предания Востока и Запада см.: Congar Y.-M.-J., op. L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome. P., 1968; Idem. L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne. P., 1970. P. 83–98, 161–164 (Histoire des dogmes. T. III fasc.3). Хомяков видел, прежде всего, пневматологическое и триадологическое измерения схизмы, которые встали в центре святоотеческой антилатинской полемики во второй пол. XIV-XV вв. (особенно у Св. Николая и Св. Марка Эфесского).

С. 54 * У Гилярова по недосмотру — «она», т. е. вера, а не христианин.

** Рассказ относится к IV или, скорее, к V в., когда среди монашества была распространена ересь «мелхиседекиан» (по имени Мелхиседека, царя Салимского; о нем в Библии: Быт. 14, 18–20; Пс. 109, 4; Евр. 5–7). О разновидностях ереси мелхиседекиан: Horton F. L. The Melchizedek Tradition. Cambridg, 1976 (Soc. for New Testament Studies; Monograph ser. 30). Рассказ вошел в различные русские патерики.

С. 55 * Замечание Хомякова относится скорее к практике, чем к теории уний, которые заключались все-таки на основе общего (латинского) исповедания веры при сохранении различий в обрядах.

** В примечании Ю. Ф. Самарина справедливо указано на Жозефа де Местра и кардинала Ньюмена как откровенных выразителей этого взгляда; Хомяков, без сомнения, ориентировался на де Местра.

*** Это обычная и для современного православного богословия мысль, выраженная, между прочим, и в Послании восточных патриархов. Однако, приводимое ниже обоснование ее — специфически хомяковское.

**** Мысль эта продолжает мнение о том, что только латинство было ересью целого патриархата (см. прим. ** к С. 39),— мнение, исторически несостоятельное. Это неверно и с историческо-догматической стороны, т. к. зафиксированная анафемой в 1054 г. ересь латинян в учении о Теле Христовом (следовательно, о Церкви) имела (в то время еще ничем не прикрытые) корни, уходящие в христологическую ересь несторианства.

Наконец, с чисто догматической стороны, этот взгляд кажется странной непоследовательностью именно у Хомякова: так настаивая на присущем Церкви единстве жизни, он допускал, что ересь в одном догмате не приведет к искажению всех остальных.

С. 56 * Ср.: Деян. 15, 28: «Изволися бо Святому Духу и нам...»

** Заявлена несомненная в православной экклисиологии мысль о том, что и соборы не имеют внешней власти над Церковью, но сами должны быть засвидетельствованы Церковью в своей правоте. Например, признание каждого из 7 определенных соборов Вселенскими совершалось на следующем Вселенском соборе, а VIII Вселенский (787 г.) был признан таковым на Константинопольском соборе 879–880 гг., значение которого в православии показало себя фактически равным Вселенскому... Тем не менее, хомяковское понимание этого тезиса (см. ниже) традиционным назвать нельзя.

*** Хомяковская формулировка «догмата, лежащего в основе самой идеи собора» (по сравнению со старой редакцией перевода, внесены стилистические отличия, не изменяющие смысл, — за одним исключением: «...отрок получает дар ви́дения», не «ве́дения»; ср.: Деян. 2, 17, Иоиль 2, 28). Своеобразие хомяковской формулировки состоит, между прочим, в том, что особое положение епископата не признается — хотя речь идет не о спасении и достижении святости, а о соборе. Вопиющий контраст этого заявления со всей церковной практикой мог не броситься в глаза только в России, которая не знала соборов с петровских времен. Но соборы Церкви — всегда соборы епископов, и неепископы участвуют в них лишь как помощники, без права решающего голоса; не составил исключения Поместный собор русской Церкви 1917–1918 гг., где решения окончательно принимались голосами епископов. Только в самые последние десятилетия в православной среде стали поднимать голоса в защиту равноправного участия неиерархов, и едва ли здесь нет влияния Хомякова. Исторически учение о соборах вырабатывается в III в. на основе учения о епископе как главе Церкви поместной (аналогично тому, как Христос — глава Церкви вселенской; ср. еще во II в. у Св. Игнатия Богоносца: «Все почитайте <...> епископа как Иисуса Христа...» — Послание к траллийцам, III; русск. пер.: Антология. Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 118)); отсюда у Св. Киприана Карфагенского, больше всего потрудившегося в III в. и над созывом соборов, и над их догматическим обоснованием: «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе» (Послание. 66, 5); поэтому именно собор епископов реализует всю полноту вселенской Церкви, а не подменяет эту полноту «демократическим представительством»; поэтому среди епископов могут быть «первые среди равных» по чести, но не может быть власти главы одной поместной Церкви над главой другой, т. к. общий Глава всем — Христос (подробнее см.: Троицкий В. Н. Очерки истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 361–470). Таким образом Хомяков нигде не учитывает действительную историю разъяснения догмата, на котором зиждется «идея собора». Главная же причина его исторической нечуткости в этом вопросе — в его расхождении с самим церковным догматом. Православно исповедуя Церковь богочеловеческим организмом, Телом Хри-

стовым, Хомяков не принимает в расчет, что и как организация на земле Церковь остается богочеловеческой; видимая организация Церкви не остается внешней по отношению к ее невидимому существу (см. подробнее: *Догматика III, 635–637*).

Свидетельствуя о соборе как о Вселенском, Церковь свидетельствует о личной святости всех его членов *(Догматика III,227)*; Церковь никогда не имела литургических празднований «Вселенских соборов» как таковых, но празднует — память Святых Отцов Вселенских соборов. По святоотеческому учению, личная святость есть норма и для каждого епископа — но в случае ее недостатка, в ответ на покаяние, ее будет восполнять даруемая (притом, никем иным, как собором нескольких епископов, рукополагающих себе сослужителя) «Божественная благодать, всегда немощная врачуяй и оскудевающая восполняяй» (слова молитвы хиротонии). Итак, принцип иерархической организации Церкви и принцип соборов оказывается тесно связан со значением личной святости для жизни видимой Церкви. Но в этой области отклонения Хомякова от общецерковного Предания окажутся еще значительнее. См. также: *O'Leary, 115–124*.

С. 57 * В переводе Гилярова: «...своего посягательства на *соборность*» (выделенное курсивом слово добавлено).

** В прениях на Ферраро-Флорентийском соборе 1438–1439 гг. Св. Марк Эфесский был главным защитником православной позиции против латинской. Сведения Хомякова, несомненно, восходят к книге, выход которой стал крупным событием своего времени: История Флорентийского собора. М., 1847 (издано анонимно; авторами были прот. А. В. Горский и его студент И. Остроумов).

*** У Гилярова: «пришлось заменить внешним знамением или признаком духовное чутье истины».

С. 58 * Ср.: I Кор. 1, 22.

** По сообщению биографа, Толюк был одним из первых, кто выступил против книги Д.-Ф. Штраусса «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835–1836), где впервые в немецкой библейской критике все евангельские чудеса объявлялись выдуманными, а «идея» богочеловечества прямо связанной с историческим Иисусом (см.: Zilz W. A. Toluck. Leben und Selbstzeugnisse. Gotha, 1930. S. 26; там же см. дальнейшую библиографию). Однако проверить ссылку Хомякова не удалось.

*** В действительности, согласно византийской богослужебной традиции, не читают за богослужением Апокалипсис Иоанна Богослова, который оказывался почти недоступным неграмотному большинству народа. В глазах протестанта это немногим отличалось от того, чтобы не читать и Евангелие от Иоанна.

**** Примечательно, что и в хомяковском учении (философском и богословском) усматривают сродство с кантовской гносеологией: вера как познание внутреннее, противоположное внешнему рациональному, может быть соотнесена с «синтетическими суждениями априори» (ср.: *O'Leary, 43–44*).

С. 60 * См. выше прим. *** к С. 41.

** Имеется в виду изданный анонимно в Кенигсберге «Tractatus teologici orthoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre». T. I-II. Regiomonti, 1774–1775 (написан по-латыни).

Во время Хомякова это издание было сравнительно легко доступным и очень популярным, но теперь стало весьма редким. Гораздо доступней снабженный справочным аппаратом и приложениями греческий перевод Евгения Вулгариса, изданный в Петербурге, которым также мог пользоваться Хомяков (мы имели доступ к этому изданию): *Ἀδὰμ Ζοιρνικαβίου Βορούσσου. Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς.* Т. Α', Β'. *Ἐν Πετρουπόλει*, 1797 (русск. пер.: Зерников Адам. Православно-богословские исследования об исхождении Святаго Духа от одного только Отца. Пер. с лат. Б. Давидовича. Почаев, 1902. Т. 1, 2. Подробно об авторе и его эпохе см.: *Podskalsky, 303–305*. Этот трактат мог послужить Хомякову одним из главных источников святоотеческих текстов, но точно определить степень его использования не удалось.

*** Хомяков постоянно имел в виду де Местра в числе главных своих оппонентов. Основной повод к спорам дал трактат де Местра «О папе» (много изданий на разных языках, начиная с французского: 1819). Отношений русского общества к де Местру касаются статьи о. М. Жюжи: Jugie M. Joseph de Maistre et le schisme gréco-russe// Echos d'Orient. 1921. T. 20. P. 402–430; 1922. T. 21. P. 129–161. Ср. у того же автора трактовку славянофильской, и вообще русской экклисиологии: Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentum. T. IV. Parisiis, 1931.

С. 61 * В этом сочинении получил классическое обоснование важнейший богословский тезис кардинала Ньюмена о «догматическом развитии» в смысле все увеличивающегося Откровения Божия Церкви. В отличие от православного учения (которое защищает Хомяков), признающего развитие лишь форм выражения догматов, это учение предполагает развитие догматов по существу, «прогресс» в самом знании Церкви о Боге (см.: An Essay on the Development of Christian Doctrine,1843). О постановке проблемы «догматического развития» в русском академическом богословии, начиная с современника Хомякова прот. А. В. Горского и с учетом возможного влияния, оказанного Хомяковым, см.: *Флоровский, 377–381*.

**Теория Мелера создала предпосылки для ньюменовского учения, т. к. предполагала непрестанное присутствие и откровение Духа Божия в Церкви. Об отношении Хомякова к Мелеру см. прим. ** к С. 170.

*** В переводе Гилярова было «...на соборность единоверия», что не соответствовало оригиналу (l'unité de la foi universelle).

С. 64 * В издательском примечании к русскому переводу — ссылка на лекцию 37 «Философии Откровения».

** В издательском примечании к русскому переводу дана общая ссылка на трактат «О папе» с замечанием, что «автор, кажется, имеет в виду скорее общий смысл рассуждения де Местра, нежели какое-нибудь отдельное изречение».

*** 1378–1417 — период существования двух соперничающих пап в Риме и Авиньоне.

**** Ссылка в издательском примечании к русскому переводу (приво-

дим ее в уточненном виде): Nikolas J.-J. A. Etudes philosophiques sur le Christianisme. T.2. De Purgatoire. Nouvelle éd. P., 1852.

С. 65 * Вероятно, подразумевается прошение ектеньи «о мире всего міра...»

** Мф. 22, 21; Мр. 12, 17.

С. 67 * Точнее: Radowitz J. Gespräche aus der Gegenwärt uber Staat und Kirche. 4 Aufl. Stuttgart, 1851.

С. 68 * Последователей Маркиона; см. подробнее прим. * к С. 143.

** Такое положение стало складываться в Польше после Брестской унии 1596 г., когда потомки православных магнатов один за другим стали переходить в унию; это положение менялось по мере присоединения частей Речи Посполитой к Российской Империи.

С. 70 * К этому месту у Гилярова — «примечание переводчика»: «Автор указывает на известное положение о тождестве бытия и небытия, от которого Гегель произвольным скачком переходит к понятию развития».

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ ОДНОГО ОКРУЖНОГО ПОСЛАНИЯ ПАРИЖСКОГО АРХИЕПИСКОПА.

Впервые без указания имени автора (в конце предисловия та же подпись — Ignotus): Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Msgr. l'Archévêque de Paris. Leipzig, 1855 (перепечатано: *EL, 88–187*). Русск. пер.: *ПО. 1864. Т. 13. С. 7–38, 105–144*. Именно эта работа Хомякова вызвала цензурные замечания, после которых публикация его богословских сочинений была прекращена. В несколько отредактированном виде статья вошла в *Соч.* (*II,81 — 144*; воспроизведен этот текст). Она продолжает предыдущую по содержанию, не будучи, однако, специально предназначенной к участию в полемике, вокруг статьи Тютчева (непосредственно к этой полемике Хомяков вернется в *Бр. III*). В своем предисловии, адресованном немецкому издателю Брокгаузу, автор объясняет, почему он не может больше обращаться к издателю в Париже. Поводом к написанию брошюры стало событие, имеющее еще меньшее отношение к богословию, чем полемика Тютчева — Лоранси: в начале Крымской войны архиепископ Парижский М. Д. О. де Сибур

призвал к «крестовому походу против фотиан» — последователей Св. патриарха Фотия, православных. С началом войны Хомяков считал своим христианским долгом посильно участвовать в защите Отечества, хотя, в отличие от Турецкой кампании 1828–1829 гг., на этот раз не мог пойти в действующую армию. Он делает что может: разрабатывает новые конструкции артиллерийских снарядов, а в печати выступает с защитой тех глубинных начал, против которых Запад встал на войну с Востоком... Впоследствии архиеп. Иларион Троицкий, будущий священномученик, посвятит специальную речь «стратегическому» значению освобождения православной богословской школы от схоластики: Иларион, архим. Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области богословия//«Богословский Вестник». 1915. Сентябрь; отд. изд.: Сергиев Посад, 1916).

Богословские статьи не были для Хомякова какой-нибудь высшей формой деятельности, а обыкновенным «послушанием» христианина —одним в ряду прочих.

С. 76 * К сноске примечание Ю. Ф. Самарина: «Это писано за шесть лет до упразднения крепостного права в России».

С. 77 * См. выше прим. * к С. 49.

** II Никейского, или VII Вселенского собора 787 г., обличившего ересь иконоборцев.

С. 78 * Издательское примечание к переводу: «После того как эти строки были написаны, Римский собор 1870 года провозгласил догмат папской непогрешимости». Под непогрешимостью I Ватиканский собор понимал только безошибочность в официальных (ex cathedra) суждениях о предметах веры.

** Источник сведений Хомякова указан в издательском примечании к переводу (приводим в уточненном виде): Bunsen Ch. C. J. Hyppolytus und seine Zeit. Bd. I. Die Kritik. Leipzig, 1852. S. 125 ff. (об обличении в ереси папы Калликста). Согласно новейшим исследованиям о Св. Ипполите (классическим остается Bovini G. Sant' Ippolito. Dottore e Martire del III secolo. Citta' del Vaticano, 1943 (Studi di antichità christiana, 18)), он некоторое время был антипапой и возглавлял раскол против Св. папы Калликста; признавая его святым мучеником, Церковь так и не признала за ним папского достоинства.

*** Замечание совершенно справедливо. Споры о римском примате начинаются в XII в., обостряются после 1204 г. (латинского завоевания Константинополя), но всегда обходятся без ссылок на непогрешимость (Spiteris J., OFM. Cap. La critica bizantima del primato Romano del secolo XII. Roma, 1979) (*OCA, 208*)); таких ссылок не появляется и позднее, в эпоху Флорентийского собора и даже в XVI-XVII вв., когда опровержение римского примата становится преобладающим мотивом в антилатинской полемике. О православном понимании римского примата см.: Meyendorff J. St. Peter in Byzantine Theology // The Primacy of Peter. J. Meyendorff, A. Schmemann, N. Afanasieff, N. Koulomzine. 2-nd ed. L., 1973. P. 7–29; русск. вариант статьи в кн.: Иоанн Мейендорф, протоиерей. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1982.

С. 79 * Вероятнее всего, имеется в виду Х. К. И. Бунзен, хотя *Бр. II* писалась до выхода его сочинения «Бог в истории» (1857 — 1858) и «библейских трудов» (с 1858 г.; см. *ОБ*), где эта мысль получает особенное развитие (ср. также более развернутое выступление в *Бр. III*, которое, по мнению Э. Зуттнера, говорит о близости Хомякова к идеям Бунзена — *Suttner, 174, Anm. 54*.

С. 80 * de la race de la civilisation.

С. 81 * Подразумевается Послание Восточных патриархов 1848 г.

** Примечание переводчика: «От Фомы Эраста, основателя в половине XVII века в Англии особой секты, отрицавшей у Церкви всякую самостоятельность, даже право отлучать кого-либо из своей среды».

С. 82 * Лк. 2, 34 сл.; Ин. 1, 49; Мф. 16, 16; Ин. 20, 28.

** Мф. 8, 29; Мр. 5, 28.

*** Каиафой: Ин. 11, 50.

С. 83 * dans un certain culte de la Bible (букв.: «в каком-то культе Библии»).

С. 84 * Ср. I Кор. 1, 20.

** Ср.: «Многие много сказали о любви, а найдешь ее у одних учеников Христовых, если поищешь; ибо одни они имели истинную любовь учительницею любви, о которой сказано: **аще имам пророчество; и вем тайны вся, и весь разум, любве же не имам: никая польза ми есть** (I Кор. 13, 2–3). Стяжавший убо любовь стяжал Самого Бога; ибо **Бог есть любы** (I Ин. 4, 16): Ему слава во веки. Аминь» (Св. Максим Исповедник. О любви, 4.100 //*Добротолюбие III, 228*). Можно заподозрить знакомство Хомякова с этим текстом, который содержался (в славянском переводе) в книге, мимо которой его внимание пройти не могло, — в славянском «Добротолюбии» преп. Паисия Величковского, хотя до сих пор нет никаких достоверных данных о чтении Хомяковым «Добротолюбия» (2-е изд. славянского «Добротолюбия» (М., 1822) вышло большим тиражом и было сравнительно легко доступно).

*** Ср.: I Кор. 1, 21.

**** Мф. 28, 20.

***** Деян. 2, 1–4.

****** Ин. 16, 24; I Ин. 1, 14; 2 Ин. 12.

******* Немного ниже, на с. 88, будет сказано однозначно, что эта любовь есть Дух Божий, а не психологическая категория. К тому же, отрицать возможность психологической любви в западных исповеданиях, как это только что было сделано выше, — явная нелепость.

******** «L'Eglise, même terrestre, est une chose du ciel»; буквально: «Церковь, даже земная, — небесна», или «... есть (нечто) небесное». Подразумевается пребывание всей Церкви, земной и небесной, внутри Св. Троицы.

С. 85 * Хомяков подробно объясняет стоящую за этой терминологией мысль в *ОГ*.

С. 86 * Т. е. пропускаются подразумеваемые слова «член православной Церкви» (эллипсис — риторическая фигура: пропуск подразумеваемого).

** Гал. 2, 7–15.

С. 87 * «...devant la catholicité de l'Eglise, qui est la parole de Dieu lui-même». Важность определения очевидна, но формулировка двусмысленна: грамматически допустимо отнести «qui» либо к Церкви (тогда его нужно перевести «которая», как поступил переводчик), либо к ее «кафоличеству» (= «соборности») — тогда следовало бы переводить «которое». Последний вариант предпочтительнее, потому что он дает обычный для Хомякова смысл: «слово Божие» как la parole не есть Ипостась слова (в соответствии с классическим французским словоупотреблением, у Хомякова обычно le verbe, напр., в *Бр. III*; однако, «слово Божие» не может не быть Богом само; получаем обычное хомяковское определение Церкви в духе «единства Божией благодати». Другой вариант, предложенный переводчиком, дает отождествление Церкви как таковой с Богом, и заставляет видеть в этом определении крайнее выражение тенденции к «спиритуализации» Церкви, к редукции Церкви до одного принципа ее единства. Хомяковское богословие делает и такое толкование допустимым.

** Протестантская секта, названная по имени основателя Э. Ирвинга, в течение XIX в. успела возникнуть, широко распространиться и исчезнуть. Основа учения — мысль о новом излиянии Св. Духа, обновляющем среди членов секты Церковь апостольских времен. Интерес Хомякова к ирвингизму был, вероятно, связан с имитацией в этой секте церковности — см. письма о. Евгения Попова к интересовавшемуся этой сектой в 1859 г. гр. А. П. Толстому: «...в Церкви ирвингитов настоящий эклектизм. Каким же средством отыскивает он истину? Тем же, каким и квакер, с тою только разницею, что для последнего не существуют Церкви, а для первого они служат данным основанием. Следствием этого мнимого вдохновения, вдохновения не субъективного, но предметного <...>, внушаемого ирвингиту теми или другими существующими Церквами, оказывается то, что секта эта, при всей своей аномалии, получает какой-то церковный характер» в отношении своих внешних обрядов, знаний и учения: у них «...есть и исповедь и Real presence <реальность Тела Христова в Евхаристии. — *В. Л.*> с неугасаемою лампадой, есть и диаконы, и старшины, и священники, и епископы, и ангелы, и апостолы, и евангелисты; есть и восточной, и западной Церкви облачение и т. п.» (Цит. по: *Бродский 1905, 124–125*).

*** В оригинале «дух» с маленькой буквы; исправлено переводчиком по аналогии с параллельными местами.

**** Это воззрение с одинаковым успехом могло восходить к патристике (особенно см.: Св. Григорий Нисский. Об устроении человека; гл. 27 — в свою очередь, восходит к Св. Мефодию Олимпийскому, О Воскресении), но могло быть предвосхищением философских идей начала века в духе учения В. И. Вернадского о биосфере (ср. письмо П. А. Флоренского В. И. Вернадскому от 21.09.1929 — Флоренский П. А. На пути к ноосфере // Историко-астрономические исследования. 1988. М., 1988. С. 298).

***** I Кор. 12, 27; Еф. 1, 23. Ср. также Кол. 1, 18 (Христос — глава тела Церкви) и др. В понимании учения о Церкви как Теле Христовом, и шире — вообще учения о Боговоплощении и о обожении плоти — откло-

нения Хомякова от православной догматики наиболее значительны.

С. 88 * I Кор. 1, 23–24.

** Снова подчеркивается, что речь о благодати Божией, т. е. о Боге, а не о чувстве человеческом; ср. С. 84 и прим. * к ней.

С. 90 * До II Ватиканского собора (1962–1965) латинский язык был обязателен для богослужения по латинскому обряду («восточные обряды» в различных униях всегда употребляли свои языки: славянский, сирийский, арабский, греческий...). II Ватикан постановил переводить на новые языки и латинский обряд.

** Примечание издателя перевода со ссылкой на «Катехизис Парижской епархии»: «В некоторых римских катехизисах Церковь делится на воинствующую, страдающую и торжествующую (militante, souffrante, triomphante). Catechisme du diocèse de Paris, 72».

С. 91 * Как и схожее место, отмечено в числе сомнительных цензором 1868 г. (среди 10 важнейших).

** Вероятно, именно этот абзац отметил в 1868 г. цензор на полях *Соч. (II, 104)*. Слух сразу реагирует на нетрадиционность этого «непосредственно», хотя все предыдущее рассуждение привычно в высшей степени. По православному учению, отличие Бога от человека во святых сохраняется так же, как сохраняется «неслиянно и нераздельно» различие двух природ в единой личности Христа (особенно подробно об этом — в учении Св. Максима Исповедника). «Господь Христос для того и стал человеком, чтобы как Богочеловек развить человека до благодатного богочеловека. Богочеловеческое тело Христово, Церковь, и есть та Божья делательница (мастерская), которая при помощи святых таинств и святых добродетелей преображает человеков в человеков святых, в благодатных богочеловеков. В ней всякий освящается по мере своей жизни во святых таинствах и святых добродетелях. Самые же ревностные в этом суть святые, которые своими подвигами делаются чудотворными христоносцами, богоносцами. И мы, благочестно почитающе их и взирая на них, величаем в них единого истиного Бога и Господа рода человеческого Иисуса Христа. Иже есть единый источник божественной святости для бесконечного недоразумеваемого бытия, к коему призван человек» (*Догматика III, 671*). Во Христе и в святых одинаково то, «что» соединено (божественность и человечество), но различается — «в ком» соединено: в личности ли Сына, Единого от Святыя Троицы, или в личности одного из нас; поэтому, молясь святым, мы прославляем в них Бога («что»), но это «что» невозможно без своего «кто»; как во Христе Бог пострадал плотью, так в каждом святом этот конкретный человек прославляется по божеству, согласно любимому Святыми Отцами выражению Св. Афанасия: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

*** И сегодня на каждой литургии после освящения Св. Даров Церковь молится о всех членах Церкви, и «изрядно (особенно) — о Пресвятей... Богородице...»

С. 92 * Изложенное здесь учение об откровении отмечено цензором в 1864 г. Хомяков различает три этапа Откровения, но здесь говорит только о первых двух.

С. 93 * Сравнение I и II Откровений. Учение о II этапе Откровения —

во Христе — есть по-преимуществу «нравственный», а не онтологический компонент богословия Хомякова, не менее характерный, чем пневматология. Некоторым (митр. Антонию Храповицкому, Достоевскому) именно он был особенно дорог у Хомякова, некоторые же (о. Г. Флоровский, о. И. Романидис) критиковали резче всего именно его.

В самом Боге постулируется некое «нравственное существо» (l'être moral de Dieu), которое не могло быть открыто ни в неразумном творении, ни в духовной природе ангелов, ни даже в человеке, созданном по образу Божию (Быт. 1, 26); оно было явлено только Словом Божиим, «явившим» себя в человеческой «природе» (nature; в XIX в. переводили — «естество») как «единственное» в своем роде «существо» (être). Примечательно, что термин «существо» употребляется как относящийся к Богу без различия ипостасей; «нравственное существо» «является» в Сыне, но оно не есть ипостась Сына. Мы увидим, что, по Хомякову, «нравственное существо» — такая принадлежность божественной природы, которую Бог вообще не передает творению, хотя приобщает его к ней.

** Мф. 27, 46; Пс. 21, 2.

*** Отличие старой редакции перевода только в словах: «... жертва очистительная за грехи мира, закланная единожды, но...»; эта редакция впервые: *Соч. (II, 106)*. Отмечено цензором в 1868г. В 1864 г. цензура также отметила это место, но тогда оно читалось в другой редакции (*ПО. 1864. Т. 13. С. 32*): «Всякое страдание Бога к Его твари, очистительная жертва, однажды принесенная во времени, но постоянно совершаемая в вечности за грехи мира, — Он Своею кровию утушил пламень Божественного правосудия (соделывая его так сказать нестрогим), дабы милосердие Божие стало всемогущим». Представление «об очистительной жертве, совершаемой в вечности» (формулировка цензора 1864 г.), шокировала своим явно монофизитским (феопасхитским) звучанием: жертвенная смерть приписана непосредственно Богу (предположение о том, что умирать, а не жить в вечности мог бы человек, было бы вовсе экзотическим, и Хомяков не подавал к нему повода). Однако, у Хомякова происхождение этой идеи не монофизитское: в жертву приносится «Вечное сострадание Божие к Своему творению» (перевод буквальный) — «нравственное существо Божие», лишь «явленное» в человеке. Предположенное Хомяковым в божественной природе некое «нравственное существо» оказывается таково, что может самостоятельно являться творению в одной из ипостасей и принимать смерть, без того, чтобы по-монофизитски приписывать смерть природе Божества. Ср. также сходное место в *Бр. III* (С. 68 наст. изд.).

**** Так русский переводчик передает французское «...à permis que de même que...», что соответствует русскому «также», а не «таким же именно образом».

***** Подробнее в *Бр. III*. Уже здесь примечательно, что казнь Воплощенного Бога признается «справедливой», т. к. Им был принят на Себя грех. «Принять на себя грех» Хомяков понимает не в смысле «принять наказание за грехи других» (ср. современное русское «взять вину на себя»), а в самом буквальном смысле принятия греха. См. подробнее прим. *** к С. 169 и ** к С. 212.

С 94 * Кратко сформулирована основная идея Хомякова о Евхаристии. Подробнее ниже.

** В сноске Хомякова упомянуты следующие места из Нового Завета: Мф. 24, 36; Мр. 13, 32; Еф. 3, 10 и полемика Св. Марка Эфесского о чистилище (происшедшая еще в Ферраре, а не во Флоренции, как указал Хомяков), изложение которой Хомякову было доступно в книге прот. А. В. Горского и И. Остроумова (см. выше, прим. ** к С. 57). Замечательна терминологическая «акривия» Хомякова: без определения «разбойничий» или ему подобного, Ферраро-Флорентийский собор может быть назван разве что «собранием» (l'assemblée), но не собором. Само же учение о «возносительном движении» в «жизни небесной» сформулировано, быть может, не совсем осторожно и, во всяком случае, упрощенно: спасение есть полнота обожения, когда в человеке «обитает вся полнота Божества телесно», как во Христе (ср. Кол. 2, 9), но это принятие в себя бесконечности Бога есть само по себе не только достижение полноты как предела, но и начало новой бесконечности (особенно подробно об этом у Св. Максима Исповедника в кн.: Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965).

*** В примечании переводчика указывалось схожее место *ЦО* («Молимся в духе любви, а не пользы...» до слов «Молитва истинная есть истинная любовь»). Как обычно у Хомякова, «цитата» далеко не точна.

**** des enfants adoptifs de Dieu. В старой редакции было «по благодати» — переводчик исходил из того, что в святоотеческой терминологии это одно и то же.

***** Из контекста видно, что, прежде всего, эти слова относятся к молитве евхаристической. Для Хомякова Тело Церкви и Тело Иисуса — разные тела: только Дух общий... Отсюда хомяковское утверждение, что молитва есть «как бы кровь» Тела Церкви. Видно, что даже признавая молитву подлинно «дыханием Духа Божия», в хомяковской системе представлений нельзя будет прийти к тому, что в Теле Церкви обращается подлинная, а не «как бы» кровь Христова.

С. 95 * Речь идет о том, что молитвы обо всех членах Церкви, включая прославленных святых, после освящения Св. Даров, присущи абсолютно всем литургическим традициям, и только позднейший римский обряд заменяет эти молитвы о святых молитвами, обращенными к этим святым. См.: Baumstark A. Comparative Liturgy. L., 1958.

** Речь идет о литургии на латинском языке, употреблявшейся в Испании. Она не принадлежит к самым древним из числа известных сегодня, но она особенно долго сохранялась в употреблении (исчезла окончательно в связи с унификацией латинского богослужения в послетридентскую эпоху, в XVI в.), и потому была особенно хорошо известна литургистам. Содержала много архаичных для Запада черт, общих с восточным богослужением.

*** В данном случае сам Хомяков указывает источник своих литургических сведений: Neale J. M. A History of the Holy Eastern Church. Part I. General Introduction. Vol. I, II. London, 1850. Ссылка Хомякова опять неточна: общее название труда «История Святой Восточной Церкви»,

название части первой (всего пять) — «Общее введение», она вышла в двух томах с общей пагинацией. Исследование было издано с предисловием Г. Вильямса, с которым Хомяков переписывался. В издательском примечании к переводу указан использованный здесь раздел этой книги: «Молитвы за святых, возносимые Восточной Церковью в алтаре» (с. 325 ук. изд.). Однако подробность литургического экскурса Хомякова наводит на мысль о знакомстве и с другой работой Ниля: Tetralogia Liturgica, sive S. Chrisostomi, S. Jacobi, S. Marci Divinae Missae; quibus accedit Ordo Mozarabicus. Recensuit, parallelo ordine digessit notasque addiditJ. M. Neale. L., 1849. Ниль постоянно учитывал в своей работе русские материалы и даже переводил с русского (в частности, «Историю Флорентийского собора»). До сих пор никем не предпринятое исследование связей русского общества и, в частности, славянофильских кругов, с английскими научными кругами, к которым принадлежали Ниль, Пальмер и Вильямс, могло бы сказать многое о знакомстве славянофилов с церковно-историческими предметами. Нилю посвящена недоступная нам монография: Lough A. G. The Influence of John Mason Neale (With a chronologi of the published works of J. M. Neale, and portrait). London, 1962.

С. 96 * Абзац отмечен цензором в 1868 г.

** Не зная православного учения о личном обожении, Хомяков, однако, со всей строгостью исповедует это учение применительно ко всей Церкви. «Всецело» — «tout entier». Учение о том, что Бог в каждого из святых «проникает» «всецело» (ὅλος) было изложено, например, в одобренном собором Константинопольским 1341 г. «Святогорском Томосе», подписанном настоятелями всех афонских монастырей и составленным Св. Григорием Паламой (1340), который, в свою очередь, использовал формулировки Св. Максима Исповедника; текст: *PG 150, 1229 D.*

*** Об отношении Хомякова к латинско-протестантскому спору об оправдании см. *Бр. I.* Собственную позицию Хомякова см. ниже.

**** Иак. 2, 14–26.

***** Похоже, что здесь перефразировано изречение Св. Киприана Карфагенского: «Кому Церковь не мать, тому Бог — не отец» (Св. Киприан. О единстве Церкви, 6).

С. 97 * Примечание переводчика: «Хотя некоторые православные богословы целиком перенесли его с Запада в нашу школу».

** Вера определена через евангельскую аллюзию (слова Христа: «Аз есмь путь и истина и живот» — Ин. 14, 6) так же, как Христос, и тут же разъяснено это соответствие: Иисус — «L'être moral par excellence», вера — «un principe essentiellement moral» (буквально, «начало, нравственное по сути»); сродное ищет соединиться со сродным. Различие в том, что в вере «нравственное» составляет лишь ее суть, тогда как в Иисусе оно имеет «преимущественно» (par excellence) «проявление» (manifestation; см. немного выше христологический пассаж). «Нравственное» в системе Хомякова оказывается тем единственным параметром, по которому различие между Богом и разумной тварью не качественное, а только количественное. Историкам еретических учений привычно сталкиваться с системами, где роль такого параметра присваивается «уму» (в смысле греч. νοῦς, что бо-

лее соответствует современному русскому «дух»), или «умной природе», — это системы, связанные с античным мировоззрением, особенно с платонизмом, из которых наиболее живучей показала себя оригеновская; но этого-то онтологизма, хотя бы и еретического, у Хомякова нет. Вера для него — понятие гносеологическое, понятие той же категории, что и «знание». На таком фундаменте не могла бы держаться никакая средневековая ересь. Но Хомяков жил после немецких философов и французских моралистов, когда «нравственное (моральное) единство» звучало примерно так же, как для средневекового человека «единство по природе». Отсюда такое полное формальное сходство христологии Хомякова с оригеновской: Христос несет в полном и неповрежденном виде некое начало, которое в других разумных созданиях нуждается в восстановлении и восполнении (Ориген называл это начало «природой ума», Хомяков — «нравственным существом»). В обеих системах ни различие тварного и нетварного, ни даже грех не полагают пропасти между Богом и Его созданием; творение — органическое продолжение Творца, строго говоря, Его постепенная деградация (ведь не только у платоников «эманации» Божества суть все более низкие степени божественности, но и у Хомякова все тварные существа суть все более низкие степени «нравственного»). В этом учении Хомяков остается верен своим мыслям 1840-х гг.: «Завет иудейского, теперь всемирного Учителя —немногосложен: он заключается в нескольких положениях, не связанных ни с какою местностью, ни с какими внешними условиями. Человек так подобен Богу в смысле духовном, что Бог мог быть человеком. Таким образом, высший дух имеет в себе внутреннее оправдание своего величия, и человек получает внутреннюю возможность бесконечного совершенства. Человечество освобождается от рабства мировых случайностей и от жизненной тягости собственною силою олицетворенного совершенства человеческого, и человек вступает в недра божества посредством добровольного соединения любви с человеком духовно совершенным, т. е. посредством предания своей частной воли в волю человекобожественную. В этом все его освобождение, вся его высота, вся награда». Процесс спасения оказывается органической закономерностью: «Христианство <...> разрешило все надежды человечества единым разумным разрешением, отвлекая их от всего случайного и не необходимого. Таков смысл учения и самой жизни Иисуса: они вполне независимы от случайностей исторических и от личного произвола» («Семирамида» <«Место, принадлежащее христианству в историческом развитии мира»> // *ПСС, VI, 410–411*; подчеркнуто нами. — *В. Л.*). Процесс спасения оказывается органической закономерностью. Наиболее известным следствием такого воззрения становится исключение из божественной жизни материального мира в самой его материальности и, в частности, оттеснение в область более или менее случайного обстоятельства земного служения Христа (последнее отмечается всеми современными исследователями хомяковской христологии; ср. также прим. *** к С. 168). Другая трудность связана с понятием греха и различием в отношении «разумных созданий» к греху: если все они суть «деградации», то грех приходится приписывать, в разной степени, им всем; нельзя более допустить безгрешность ангелов. Ориген это делает, считая, что ангелы — наименьшая

степень деградации «умной природы» (только Иисус непричастен деградации совершенно): они в наименьшей степени отпали от того состояния, в котором были сотворены. Хомяков поступает иначе: очень широко определяя грех как какую бы то ни было ограниченность, он делает Бога творцом «грешных» созданий и Христа — «грешником» (подробно см. в *Бр. III*). Здесь не будет сходства с дуалистическими ересями, допускавшими второе творческое начало, творящее грех, — но нечто противоположное: размывание границы между нормою и грехом.

*** Ср. Пс. 50, 19: «Жертва Богу дух сокрушен». Категоричность этого утверждения близко подходит к православной аскетике: «Желающий сделать что-либо и не могущий есть пред Сердцеведцем Богом как бы сделавший. Это должно разуметь как в отношении к добру, так и в отношении ко злу» (Св. Марк Подвижник. К тем, которые думают оправдаться делами, 16 // *Добротолюбие I, 539*).

**** Лк. 23, 42. Отмечено цензором в 1868 г.

С. 98 * Т. е. в том же значении, которое имеет греческое «логос».

** Иак. 2, 26.

*** Крещения и Евхаристии.

С. 99 * Латинское название Миропомазания («утверждение» — *лат.*); латиняне отделили его от Крещения и миропомазывают детей не раньше достижения ими сознательного возраста; до Миропомазания детей не допускают к причастию.

** В переводе Гилярова это определение (как и определение Евхаристии, см. ниже) могло быть искажено по цензурным соображениям. Оно звучало: «Человека, соглашающегося спастись добровольною жертвою Спасителя, Церковь приемлет и соединяет со Христом: вот смысл Крещения». — «Смысл Крещения» — не сама Церковь, а какое-то действие, что противоречило сказанным чуть выше словам Хомякова о первом из «двух разрядов» таинств.

*** Член основанной в XVII в. Дж. Фоксом протестантской секты квакеров, или «трясунов», в центре учения поставившей индивидуальное озарение.

**** Выписано цензором в 1868 г. в числе 10 главных замечаний.

С. 100 * В гиляровском переводе (возможно, по цензурным соображениям) определение начиналось другими словами: «Всех своих членов Церковь приобщает к своему Спасителю телесным с Ним объединением — вот смысл Евхаристии...»; отождествление Церкви со «смыслом Евхаристии» было исключено.

** Евхаристия была установлена Спасителем как действительное осуществление того, что пророчески предвозвещалось в пасхальной трапезе по закону Моисееву (Исх. 12, 3–11). Православное почитание святых икон (или «символов» — по-гречески это синонимы) жестко связано с верой в таинство Евхаристии: отрицание икон всегда низводило Евхаристию до уровня иконы. — В случае иконоборчества VIII-IX вв. на Евхаристию переносилось православное понимание иконы (символа) (см.: Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // Byzantinische Zeitschrift.

Bd. 68, 1975, S. 4–22), в случае протестантского иконоборчества — латинское (отличие латинского догмата иконопочитания от православного в том, что латиняне, признавая соответствие «образа» (иконы) Первообразу, отрицают, что это соответствие достигается реальным присутствием Бога непосредственно в иконе нетварными энергиями Божиими; о латинском неприятии этого учения Св. Иоанна Дамаскина см.: Chr. von Schönborn, op. L'Icône du Christ. Fondements théologiques. Friburg, 1976 (Paradosis, 24). Связь Евхаристии и почитаемого церковного символа безошибочно чувствовалась Хомяковым, что еще более видно из его замечаний о иконе: на иконе — видение всей Церкви, а не одного художника, как было бы на картине (см. его «По поводу Гумбольдта» (конец 1848 г.) // *Изд. 1988, 212,* и в особенности, автокомментарий в письме к А. Н. Попову от начала 1849 г.: «Не знаю, совершенно ли ясно я выразил свою мысль об иконе. Вот вкратце ее объяснение. Вы, я и третий, мы имеем какое-нибудь понятие или представление, положим, о Павле апостоле. Выразим это, и выйдет религиозная картина; но вся Церковь, т. е. все общество православных, в своем историческом существовании, имеет еще свое общее понятие или представление об апостоле Павле, может быть даже, еще тайное и никем не выраженное на холсте. Выразите это: будет икона. Согласны ли вы со мной? Это новое определение иконы, которое, впрочем, не разногласит с общепринятым, но еще объясняет его» *(ПСС, VIII, 195).* Икона так же «соборна», как «соборна» Евхаристия.

*** Подразумевается латинское учение о Евхаристии как «пресуществлении» (transsubstantiatio) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Считается при этом, что от хлеба и вина остается лишь их внешний облик, вкус и т. п., но действительных хлеба и вина больше нет: остались акциденции, но не сущность хлеба и вина; место их сущности заняла «сущность Тела Христова». Латинская литургическая терминология, называющая хлеб и вино «элементами» Евхаристии еще более усиливает впечатление «атомистики» (сравнение навеяно «атомистической химией» Дж. Дальтона, которая во времена Хомякова была одним из важнейших последних достижений естествознания). Очевидно, что римское учение о «пресуществлении» могло быть принято только после того, как евхаристическое Тело Христово стали считать особой сущностью (а не единством двух сущностей, Божественной и обыкновенной человеческой); оно было официально принято на Латранском соборе 1115 г. Протестанты, отрицая эту теорию, отрицали реальность присутствия в Евхаристии Христа.

**** Для православного человека о Теле Христовом и в Евхаристии невозможно подумать иначе, как о Теле Бога, или Боге в Теле... Тогда как латинские определения, что есть «сущность Тела Христова», могут слишком напомнить споры о сорте мяса...

***** Т. е. вообще схоластике, которая ассоциируется с «комментариями» Фомы Аквинского на «Сентенции» Петра Ломбардского или просто с самими этими именами. Петр Ломбардский не внес заметного вклада в разработку теории «пресуществления», тогда как Фоме Аквинскому принадлежат в этой области классические тексты (сочинение «О Евхаристии»).

С. 101 * Исх. 12, 3–11.

** В контексте богословия Хомякова это место должно быть прочитано не как «психологизированный» пересказ, а как строгое богословское толкование: «телесное причастие» (это выражение употреблено чуть ниже) становится выражением стремления «подобного к подобному» (см. выше о христологии) — что названо в данном случае откликом «человеческой любви» «на Божественную любовь».

С. 102 * Начинающееся этими словами рассуждение о Евхаристии отмечено цензорами в 1864 и 1868 гг. и особенно резкую критику вызвало со стороны П. А. Флоренского в его статье «Около Хомякова» (Сергиев Посад, 1916; из «Богословского Вестника»), который утверждал, что без латинского понимания «пресуществления» протестантский взгляд неизбежен. «Я помню, что выход книги о. Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М. А. Новоселов (будущий новосвященномученик, еп. Михаил) поехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли всю ночь с ним спорил и доказывал ему его «римско-магический уклон». И вот, — говорил М. А., — в конце концов о. Павел поник головой и согласился и при этом сказал: «Я больше не буду заниматься богословием». Эти слова оказались пророческими...» (Уделов Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Париж, 1972. С. 84). Принимающие теорию «пресуществления» соборные постановления XVII в., на которые ссылался Флоренский, вынесены в условиях, когда за стремлением опровергать «пресуществление» в православной среде обычно маскировался скрытый кальвинизм Кирилла Лукариса и его учеников, т. е. отрицание реальности Тела Христова. Но и в тогдашнем схоластизированном богословии один из крупнейших авторитетов — Георгий Корессий — отрицал латинское обоснование «пресуществления», не отвергая самого слова (подробно см.: *Podskalsky, passim)*. Из Святых Отцов термин «пресуществление» употребляет только в XV в. Св. Геннадий Схоларий, однако, единство термина служит ему только к большей разительности противопоставления православного учения латинскому: о «пресуществлении в сущность Тела Христова» нет речи, поскольку невозможна сама такая «сущность»; есть две сущности: Божия и человеческая; в Теле Христовом человечество усваивается божеству не как акциденция, но как необходимо-сущее; в то же время, все пространственно-временные ограничения Тела Христова акцидентальны, и в этом смысле нет разницы между акциденциями хлеба и вина или плоти, которую осязал апостол Фома; по той же причине и в нас — то же самое Тело Христово (подробнее см. рецензию В. М. Лурье на кн. *Podskalsky* // Византийский Временник. 1992. Т. 53. С. 182). Отличие этого учения от хомяковского — прежде всего в понимании нашего участия в Теле Христовом (см. прим. *** к С. 53); другое отличие не богословское, а философское: Св. Геннадий принимает латинский взгляд об исчезновении сущности хлеба и вина, неизвестный в патристике. В своем нежелании принимать вслед за термином «пресуществление» его латинское обоснование Хомяков следовал Катехизису митр. Филарета («<...> В изложении веры Восточных патриархов <т. е. постановлений Иерусалимского собора 1672 г. в редакции патр. Иерусалимского Досифея 1692 г., тех самых, что предлагали принять неприсяжникам и Пальмеру (см. соответственно преамбулу прим. к письмам

Пальмеру и прим. *** к С. 286. — *В. Л.*)> сказано, что словом пресуществление не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются <...>», а утверждается только истинность этого факта. — Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1915. С. 58).

** Так называемую молитву эпиклезы (от греч. *ἐπίκλησις* —«призывание») — призывания Духа Святого для преложения Св. Даров; в византийских литургиях и старом римском чине она следовала за так называемыми «становительными» словами Христа: «Приимите и ядите: сие есть Тело Мое <...> Пийте от нея вси: сия есть Кровь Моя...»; латиняне (и западно-русские богословы — см. прим. ** к С. 34) стали относить момент преложения к этим словам после того, как само таинство стали считать даянием одного Христа людям. По учению православия, утвержденному Константинопольскими соборами 1156 и 1157 гг., защищавшемуся от латиноподобной ереси Сотириха святителем Николаем Мефонским (XII в.), Евхаристия — внутреннее событие жизни Св. Троицы: она приносится внутри ипостаси Сына от Его человечества, включающего все Тело Христово — Церковь, Его Божеству, которое есть единое Божество Отца и Сына и Святого Духа; поэтому на литургии священником читается молитва (на Херувимской песни): «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...» (см.: Павел Черемухин, иером. Константинопольский собор 1157 г.: Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. Сб. 1. М., 1960. С. 87–109). Будучи делом всей Св. Троицы, Евхаристия есть рождение по плоти Сына от Отца наитием Духа — по благовестию архангела Богородице: «Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя» (Лк. 1, 35), — и потому Церковь почти всегда освящала Святые дары молитвой призывания от Отца Св. Духа (подробно: Παντελεήμος Ροδοπούλου ἀρχιμ. *Ὁ Καθαγιασμὸς τῶν Δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Θεσσαλονίκη*, 1968; единственное исключение составляли некоторые египетские литургии III-V вв., где призывался не Св. Дух, а Логос для воплощения, что имело тот же смысл). Полемику с латинянами о эпиклезе начал в XIV в. Св. Николай Кавасила и продолжил в XV в. Св. Марк Эфесский.

*** Вероятный намек на литургические труды Ниля.

**** Ср.: Мф. 11, 27.

***** Ближайшим источником этого примера мог быть кондак праздника Преображения (Хомяков должен был знать его наизусть): «На горе́ преобразился еси, и якоже вмещаху, ученицы́ (ученики) Твои славу Твою, Христе Боже, ви́деша; да егда (когда) Тя у́зрят распинаема, страдание у́бо уразумеют во́льное (поймут, что Ты страдаешь добровольно)...»

****** В переводе Гилярова не точно: «общение Духа»; цитата из евхаристического канона: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, а любы́ <любовь. — *В. Л.*> Бога и Отца, и причастие Святого Духа буди со всеми вами» (слова священника); это цитата из 2 Кор. 13:13, где в славянском переводе — «общение», что соответствует одному и тому же греческому «*κοινωνία*». У Хомякова здесь цитата скорее из литургии, чем

из Библии.

******* В старой редакции перевода было приведено уточнение: «тропарь IX пасхального канона», — само по себе не точное: не тропарь IX, а песнь IX, и в ней тропарь 2; полный текст: «О Пасха ве́лия <великая. — *В. Л.*>, и священнейшая Христе́! О Мудросте, и Слове Божий, и Си́ло! <формы звательного падежа, все это —обращение к Христу. — *В. Л.*> Подавай нам и́стее <тем более. — *В. Л.*> Тебе причащатися, в невечернем дни Царствия Твоего» (автор —Св. Иоанн Дамаскин).

С. 103 * Хомяков чувствует семена деизма в схоластическом богословии: Христос «установил» церковные институты, которые дальше работают сами по себе; здесь один шаг до утверждения, что Бог сотворил мир как совершенный механизм, который дальше работает сам.

** Об апостольском обычае возложения рук см. ниже. Исконной символической формой для выражения наития Духа (в различных смыслах слова) служило помазание маслом (елеем) или особым благовонным составом (миром). Само имя «Христос» значит по-гречески «помазанник»; это перевод еврейского «Машиах», которое в греческой передаче звучит «Мессия». Первенствующая Церковь заменяла возложением рук помазание миром; взаимная эквивалентность этих обрядов вплоть до нашего тысячелетия свидетельствовалась, например, сохранением чина Миропомазания при возведении на ступени священства, совершавшемся всегда, по апостольскому обычаю, возложением рук епископа.

*** Деян. 2, 38; особ. 8, 13–17 и 2, 1–36 (Пятидесятница).

С. 104 * I Кор. 12, 4–14, 40.

** Деян. 8, 39: «Егда́ же изыдо́ста (Филипп и евнух) из воды, Дух Святый напа́де на ка́женика (евнуха)»; точнее было бы сказать не «до» возложения рук, а «вместо». Ср.: Деян. 10, 44.

*** Излагаемое ниже учение о Миропомазании отмечено духовной цензурой в 1864 и в 1868 гг. Судя по формулировкам (отрицается «освящение верного» в таинстве Миропомазания), Хомяков имеет в виду не только внешнюю (антизападную), но и внутреннюю полемику.

**** Деян. 8, 12–17 (апостол Филипп только крестил, а возложить руки прибыли Петр и Иоанн).

***** Таким образом, судя по примеру из Деян. 8, 12–17, апостол Филипп исключается из числа апостолов — тех, кто был в Церкви первыми епископами. Видимо, пример не казался особенно удачным и самому автору, который ограничился глухой ссылкой на Деяния и не называет имен. Кроме этого неудачного примера Хомяков ничем не доказывает своей литургической реконструкции (будто право миропомазывать верных искони принадлежало епископам). В практике ранней (и современной) Церкви исключительная привилегия епископа — освящать миро, которое затем может применяться либо исключительно им самим (освящение храма, рукоположение — когда оно содержало Миропомазание), либо может препоручаться пресвитеру (Миропомазание при вхождении в Церковь после Крещения или после тяжелых грехов, как ересь). Во всех этих случаях Св. Дионисий Ареопагит (V в.), чья классификация таинств была самой употребительной

около 1000 лет, говорит о едином «таинстве мира» (О Церковной иерархии, 3).

****** Ср.: «В святом Миропомазании человеческая личность становится помазанной духом Святым по образу и по-добию Божественного Помазанника — Богочеловека Христа. В этом святом таинстве продолжается Святая Пятидесятница, которая в Церкви Христовой не прекращается никогда» *(Догматика III, 566).* Хомяков удерживает вторую половину православного учения, но отметает первую. Собственно о Пятидесятнице см. ниже его специальные рассуждения, С. 168. Помазание Христа, по Хомякову, — Св. Дух (подробно в *Бр. III* и в латинской заметке о Св. Троице), и человек в Миропомазании, как вся Церковь в Пятидесятнице, получает Св. Духа, но Хомяков не может отождествить эти дарования. Собственно, во Христе он признает лишь Помазание Сына (в смысле исхождения Духа от Отца к Сыну), но не Помазание Его человечества, которое у Него общее с нашим. В учении же о Миропомазании и Пятидесятнице видно с абсолютной контрастностью, что наше Помазание отличается от Христова как земное от небесного; оно относится к земной организации Церкви, состоящей из человеков, и Хомяков не верит в богочеловечество самой этой организации (см. выше). Православное учение о личном отношении христианина к Св. Духу оказывается полностью искажено; но Хомяков писал с опыта и не забывал, что его опыт будет поверяться опытом Церкви. Ср. следующий фрагмент:

«— Батюшка, — сказал я <Н. А. Мотовилов. — *В. Л.*>, — вот вы все изволите говорить о стяжании благодати Духа Святаго, как о цели христианской жизни: но как же и где я могу ее видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святой может быть виден? Как же я буду знать, со мной Он или нет?

—Мы в настоящее время, — так отвечал старец <Св. Серафим Саровский. — *В. Л.*>, — по нашей почти всеобщей холодности к святой вере в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас Промысла и общения человека с Богом, до того дошли, что, можно сказать, почти вовсе удалились от истинно христианской жизни. Нам теперь кажутся странными слова Священного Писания <...>, когда читаем у апостола Павла: «Идохом в Ахайю, и Дух Божий не иде с нами, обратихомся в Македонию, и Дух Божий иде с нами». Неоднократно и в других местах Священного Писания говорится о явлении Бога человекам.

Вот некоторые и говорят, «эти места непонятны: неужели люди так очевидно могли видеть Бога?» А непонятного тут ничего нет. Произошло это непонимание от того, что мы удалились от простоты первоначального христианского ведения и, под предлогом просвещения, зашли в такую тьму неведения, что нам уже кажется неудобопостижимым то, о чем древние до того ясно разумели, что им и в обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога между людьми не казалось странным <...>.

—Каким же образом, — спросил я батюшку о. Серафима, — узнать мне, что я нахожусь в благодати Духа Святого?

—Это, ваше Боголюбие, очень просто, — отвечал он мне... Да беда-то

вся наша в том, что сами-то мы не имеем этого разума Божественного, который не кичит (не гордится), ибо не от мира сего есть... Находясь в этом разуме, и апостолы всегда видели, пребывает ли Дух Божий в них, или нет, и, проникнутые Им и видя сопребывание с ними Духа Божия, утвердительно говорили, что дело их свято и вполне угодно Господу Богу. Этим и объясняется, почему они в посланиях своих писали: «изволися Духу Святому и нам»... Что же вам, батюшка, надобно?

—Надобно, — сказал я, — чтобы я понял это хорошенько.

Тогда о. Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне:

—Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою... Что же ты не смотришь на меня?

Я отвечал:

—Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыпятся, лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли <...>.

О. Серафим сказал:

—Не устрашайтесь, ваше Боголюбие, и вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божияго, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть.

И приклонив ко мне свою голову, он тихонько, на ухо, сказал мне:

—Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам милость Его. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился Господу Богу и внутри себя сказал: Господи, удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего, Которым Ты удостаиваешь рабов своих, когда благоволишь являться во свете великолепной славы Твоей. И вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогаго Серафима <...>

Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко на несколько сажен кругом, и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня и великого старца <...>.

—<...> Вот что значит быть в полноте Духа Святаго<...> и не для вас одних дано вам разуметь это, а через вас для целого мира<...> и вы, ваше Боголюбие, <...>видевши явно оказанную вам милость Божию, сообщайте о том всякому желающему себе спасения<...>. Будем же блюсти себя, батюшка, чтобы не быть нам осужденными с тем лукавым и ленивым рабом, который закопал свой талант в землю<...>. Господь равно слушает и монаха, и мирянина, простого христианина, лишь бы оба были православные и оба любили Бога из глубины душ своих, и оба имели в Него веру, хотя бы «яко зерно горушно», и оба сдвинут горы <...>». Благодать

Св. Духа была дана в Пятидесятнице, «...и вот эту-то самую огнедухновенную благодать Духа Святаго, когда она подается всем верным Христовым в таинстве святаго Крещения, священно запечатлевают Миропомазанием...» *(Св. Серафим, 82, 88–90)*. Остается добавить, что это «чудесное благовествование о Святом Духе» повторяет в наше время все учение прежних Святых Отцов. Великий святой опытно показывает и доказывает, что значит цель христианской жизни: «стяжание Духа Святаго и жизнь в Нем и Его во времени и в вечности» *(Догматика III, 442–443)*, и поэтому почти полный текст этой беседы вошел в курс православной догматики *(там же, 445-449)*. С середины XX в. трудно вообще найти православное сочинение о Св. Духе, где бы не было ссылки на эту беседу великого современника Хомякова. Теперь переиздана репринтно первая и наиболее «академическая» публикация Беседы с Мотовиловым: Нилус С. А. Великое в малом. Сергиев Посад, 1911; репринт: 1992.

******* Ср.: «И явишася им разделени языцы яко огненни, седе же на единем коемждо их» (т. е. «на каждом одном из них») — Деян. 2, 3.

******** Еще одно вероятное свидетельство знакомства Хомякова с учением Св. Киприана Карфагенского (ср. выше прим. *** к С. 56 и прим. ***** к С. 96). Здесь это выпад против протестантского отрицания иерархии. Учение об епископстве отмечено цензором в 1868 г.

С. 105 * Аллюзия на Мелхиседека (Быт. 14, 18), естественная при объяснении «царственного священства» верных (1 Пет. 2, 9).

** Из этих замечаний Хомякова выросло целое «богословие» о так называемом «служении мирян в Церкви», самым заметным представителем которого стал парижский богослов Н. Афанасьев (см. его посмертно изданный труд «Церковь Духа Святаго» (Париж, 1967). Восходящая к Хомякову отличительная черта этого богословия —поиски «институциональной ниши» для «служения мирян», т. е. возможности какого-либо особого служения в земной организации Церкви. Трудность, с которой обречены сталкиваться подобные поиски, видна уже в этой оговорке Хомякова, которому пришлось противопоставить друг другу обычно неразделяемые понятия. В святоотеческой постановке вопрос о священстве верных соотносится не с институциями, а с личной святостью: каждый христианин священник постольку, поскольку он свят, и это священство есть подлинное пастырство Христово (Св. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию, 45; Св. Никита Стифат. О Рае и др.). «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», и мы можем поэтому отнести к каждому из святых всякое понятие священства или пастырства, которое прилагаем к Богу. Поэтому святоотеческое понимание «служения мирян» Св. Серафим коротко формулировал, исходя из цели христианской жизни как стяжания Духа Святого: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи», т. е. чтобы твой собственный дух был умиротворен благодаря Св. Духа. Только после этого возникают действительно институциональные проблемы, которые Хомякову должны были быть прекрасно известны из жизни. Речь идет о значении монашества в жизни православия (см. замечание о «Паисиях и Серафимах» в «Мнении русских об иностранцах» // *Изд. 1988, 127;* ср.: «Корень и основа — Кремль, Киев, Саровская пустынь» — «О сельской общине» // *Там же, 161*). Однако,

будучи столь значимым в воззрениях Хомякова, монашество не находит себе места в хомяковском понимании церковной организации, что сильно роднит его со школьными схемами. Согласно Св. Григорию Паламе (письмо к иером. Павлу Асену), подобно тому, как Ветхий Израиль водился пророками, в Новом — пророки все, как учит ап. Петр (Деян. 2, 17–18), однако, лишь в меру святости; спрославляются со Христом лишь те, кто распинается миру, т. е. делают внутреннего человека монахом; отсюда ясно, что ставшие монахами также и по внешнему человеку суть по преимуществу пророки Нового Израиля. В земной организации Церкви находятся аналоги обоих ветхозаветных служений — священства и пророчества. После возникновения протестантства и проникновения протестантских идей в православную среду появляются попытки создания институтов, по функции аналогичных монашеству, однако, без его святости; как показывает пример западнорусских братств, их сопротивление западному инославию неэффективно, и спасителем православия вновь оказалось пришедшее с ними в конфликт монашество (см.: Лурье В. М. Православие в XVI в. Особенности богословствования в зонах контакта с западными конфессиями // Славяне и их соседи. Католицизм и Православие в Средние века. Сб. тезисов. М., 1991. С. 60–61). Сходная борьба идей происходила в России XIX в., и сегодня никто не сомневается, что корнем всего тогдашнего духовного возрождения было возрождение исихастского монашества —«Саровская пустынь». Может быть, этот пример «отставания» хомяковских воззрений от его же собственного благочестия поможет объяснить его отношения с православной догматикой в целом...

С. 107 * Хомяков самостоятельно приходит к аргументу, впервые выдвинутому в XIV в. Св. Нилом Кавасилой. После Хомякова его повторяют почти все русские академические богословы (*Baron, 178*).

** Еф. 5, 24–32.

*** Быт. 1, 27.

С. 108 * Примечание переводчика указывает параллельное место: Отрывок 1-ый, программа построения жизни Спасителя (см.: *Соч., II, 401—402*). См.: Ин. 2, 1–11.Отмечено цензором в 1868 г.

** Подразумевается, прежде всего, I Кор. 7, 13–16.

*** Ср.: Мф. 5, 32; 19, 9; Мр. 10, 11–12; Лк. 16, 18.

С. 109 * По кальвинистскому учению, Бог оказывается творцом людей, заранее предназначенных к вечной гибели.

** Хомяков не изложил учения о таинствах Покаяния и Елеосвещения, что, по-видимому, подавало Н. П. Гилярову-Платонову повод думать, будто некоторых таинств «Хомяков не досчитывался» *(Гиляров, 20)*; это недоразумение должно рассеяться знакомством с *ЦО*. О Покаянии см. С. 174—175 наст. изд.

С. 110 * Ошибочно вместо «вольтеровскою».

С. 111 * Впервые в России столь недвусмысленно высказана идея, направленная не только против воззрений «образованного общества», но и «образованного духовенства». О значении этого тезиса см. творения священномученика Илариона и, в частности: «Потерять идею единой истинной

Церкви, по-моему, более опасно, нежели принадлежать к ложному внецерковному обществу, признавая его все же единственным истинным представителем Христовой Церкви на земле» (Единство Церкви и всемирная конференция христианства (1917) // Иларион Троицкий, архиеп. Христианства нет без церкви. Монреаль, 1986. С. 92–93; репринт: М., 1991.

** Ср.: 2 Кор. 3, 6.

С. 112 * Авраам; Быт. 12, 1 сл.

С. 113 * 1 Кор. 10, 1–2.

** Речь не о текстах на халдейском, или западноарамейском языке (разговорный язык евреев эпохи Христа и всего эллинистического времени), которых в корпусе Пятикнижия нет, а об арамеизмах в еврейском.

*** См. подробно *ОБ*.

С. 114 * Рим. 11, 17 сл.

** Ср. Лк. 1, 38. В оригинале мысль митр. Филарета дана в пересказе, который в старой редакции перевода был заменен дословной цитатой (из «Слова на Благовещение», 1822 г.): «Что опять дивно и непостижимо — самое Слово Божие (зачнéши во чреве и родиши Сына) медлит действовать, удерживаясь словом Марии: како будет сие? Потребно было ея смиренное «бýди», чтоб воздействовало Божие величественное «да будет».

С. 115 * Отмечено цензором в 1868 г.

** Т. е. слова, сохраненные по-арамейски в греческом тексте Евангелий: Мр. 5, 41; Мф. 27, 46; Мр. 15, 34. Ср., впрочем: Мф. 5, 22. Отмечено цензором в 1868 г. в числе 10 главных замечаний.

*** В издательском примечании к переводу указывается параллельное место из Паскаля: Размышления, XXI.

**** 2 Кор. 3, 6.

***** Отмечено цензором в 1864 г.

С. 116 * Св. апостол Иуда (Иуда 14–16; I Енох 1, 9) цитирует позднеиудейскую «Книгу Еноха», которая в ранней Церкви включалась в канон Священного Писания, и до сих пор включается в него эфиопской Церковью. Дошла в эфиопском (I Енох) и слав. (другой редакции — 2 Енох) переводах; несколько фрагментов арамейского оригинала найдены в Кумране. Подробно см.: Knibb M. A. The Ethiopian Book of Enoch. Vol. 1, 2. Oxford, 1978.

** О камне см. Исх. 17, 5–6. Под «Преданием» может подразумеваться, разве что, I Кор. 10, 6: «Пиякху бо от духовнаго последующаго кáмене: камень же бе Христос» — т. е. пили от духовного, а не от вещественного камня, который имел прийти в будущем — от Христа (ср.: Мф. 21, 42–44; Лк. 20, 17–18). Это обычное для Церкви «типологическое» толкование, когда историческое событие предстает как пророчество о Боговоплощении, чем отнюдь не отрицается и буквальный смысл рассказа о событии. Но, возможно, Хомяков видел здесь противоречие с признанием факта как исторически достоверного.

*** Ин. 20, 30 и 21, 15.

С. 117 * Переводчик указывает параллельный текст: Второй отрывок о

подлинности Евангелия от Матфея.

** Ин. 21, 22.

С. 118 * Галликанство оформилось в нач. XVII в. Расхождение его с Римом касалось вопросов церковного устройства и управления: папа не имеет светской власти во Франции и в духовных делах не может противоречить соборам во Франции. В 1811 г. совершена была неудачная попытка создать независимую Церковь. Исчезло после I Ватиканского собора.

** В семитских языках слово «сын» имеет очень широкое значение и не вызывает непосредственной ассоциации с «сыном» в европейском смысле слова; выражение «Сын Божий» воспринималось аналогично выражению «сын человеческий», которое следовало употребить, говоря об одном человеке (вместо «человек»).

*** Отмечено цензором в 1868 г.

С. 119 * Такой специальный комментарий оставил только Ираклион — гностик, ученик Валентина; сам Валентин, однако, писал в середине II в., и, следовательно, писания его ученика должны быть немного более поздними (см.: Quasten J. Patrology. Vol. 1. Westminster, 1984. P. 262).

С. 120 * Вместо «Македоний». Македоний удержал из ереси Ария отрицание божественности Св. Духа. Ересь македониан анафематствована II Вселенским собором (381). Хомяков не упоминает Диоскора там, где говорит о монофизитстве; очевидно, он путал его с Македонием.

** Отмечено цензором в 1864 г. Намек на хомяковские представления о «нравственном существе», см. выше, прим. ** к С. 97.

*** Ср. в *Бр. III:* «...в Римини собралось более пятисот еретиков <...> Исповедание, составленное в Римини и известное под смешным названием полуарианства» (ср. прим. **** к С. 31). Намеки на историю принятия так называемого «полуарианского» исповедания встречаются у Хомякова очень часто (см. все упоминания папы Либерия), но его сведения неточны. Речь должна идти не об одном соборе, а о двух, собранных в 359 г. по настоянию императора-еретика Констанция: в Римини для западной части Империи и в Селевкии — для восточной; в Римини было до 200 епископов, в Селевкии — 250–260. Говорить о «императорах» во множественном числе — преувеличение, оправданное лишь тем, что на престоле сменилось несколько арианских императоров. Говорить о «патриархах» еще менее корректно — как потому, что в это время принцип «пентархии», т. е. старшинства пяти епископских кафедр, еще не был выработан, специального титула патриарха не было, и епископские кафедры имели гораздо большую самостоятельность, так и потому, что многие предстоятели наиболее авторитетных Церквей на эти соборы не прибыли. Папа Либерий также отсутствовал, потому что находился в ссылке, однако, он присоединился впоследствии к еретическому исповеданию.

**** III Вселенский собор (431 г., Эфес) против Нестория, IV Вселенский собор (451 г., Халкидон) против Диоскора и Евтихия. Упомянутая Хомяковым полемика действительно стимулировала более подробное изъяснение (особенно Св. Кириллом Александрийским) православного учения об образе Божием в человеке, однако, хомяковское представление о том, что этот «образ» делает Боговоплощение естественным, в то время разделяли

только еретики-оригенисты.

С. 121 * К слову «умного» в гиляровском издании было сделано примечание переводчика: «Мы здесь употребляем это слово в том смысле, какое оно имеет у Отцов Церкви» (т. е. в смысле «духовного»). Православное учение о невозможности разумной природы без собственной воли, или энергии, Хомяков понял как отождествление воли и природы. Судя по продолжению фразы («о нравственном совершенстве...»), именно здесь в его православную догматику проникает морализм.

** Трактовка VII Вселенского собора (787 г.), очевидно, произвольна (см. литературу выше, в прим. ** к С. 100). Почитание икон является прямым следствием православной веры в Боговоплощение: став по благодати Богом, Церковь творит свой собственный образ; икона Христа есть икона Тела Христова (главное утверждение VII Вселенского собора), т. е. Церкви. Многие подвижники лично обходились без икон, но отрицание иконы в принципе есть отрицание Церкви и Христа.

С. 122 * Из содержания видно, что весь пассаж спровоцирован трудом Бунзена о Св. Ипполите Римском (см. выше прим. ** к С. 78): «Hippolytus und seire Leit». Bd. 2. P. 89–99 приложение С к книге III исследования, «Первоначальный текст псалмов и гимнов апостольской Церкви», где, в частности, предлагаются реконструкции Великого Славословия («Слава в вышних Богу...») и «Свете тихий». В реконструкции Великого Славословия (там же. 96–98) Бунзен совершенно справедливо следует версии, общей для всех без исключения греческих рукописей: «...Иисус Христос, в славу Бога-Отца. Аминь», вопреки латинским Ритуале, где текст кончается «...Иисусе Христе, со Святым Духом, в славу Бога-Отца. Аминь». Греческий текст является цитатой Флп. 2, 11 и первичность его несомненна.

Столь сильный, как в латинской формуле, акцент на самостоятельности лица Св. Духа, был бы излишним до второй половины IV в., когда даже такие защитники православного почитания Св. Духа, как Св. Григорий Богослов, сами подчеркивали новизну своей проповеди — не по внутреннему содержанию ее, а по дерзновению; еще Св. Василий Великий тщательно обходил этот вопрос, желая смягчить споры (см.: Bobrinskov B. Le Mystère de la Trinite. Paris, 1986. P. 249 et passim). Все эти факты и во времена Хомякова были хорошо известны тем, чье знакомство с патристической литературой и церковной историей носило систематический, а не отрывочный характер. Соображения Хомякова собственно по истории текста также способны вызвать удивление: оригиналу предпочтен перевод, причем по спискам гораздо более поздней редакции; к этому не подводится никакого текстологического обоснования, и даже факт цитирования апостола Павла именно в «неполном», по Хомякову, варианте Славословия остается незамеченным. Действительная история Славословий до IV в. реконструируется лишь при учете разнообразных документов, сохранившихся на всех языках христианского мира, что для науки середины XIX в. было, практически, непосильно (ср.: Hanssens J. M. SJ. La liturgie d'Hippolyte. Ses documents — son titulaire — ses origenes et son caractère. Poma, 1959 (*OCA, N 155*). Предвзятое мнение, которое заменило Хомякову недостающий фактический материал, можно угадать в первых словах сноски — речь идет

о его теории трех этапов Откровения (подробнее всего см. в *Бр. III*): Троица, открывающаяся в творении, затем дарование Св. Духа, без Которого люди не могли бы прославить Христа как Господа. Порядок Вселенских соборов отражает порядок этих этапов, по Хомякову, в том смысле, что первые два были посвящены триадологии, с III по VI — христологии, и VII (второй Никейский) — иконопочитанию, т. е. «прославлению и молитве». Аналогичный порядок он усматривал и в том варианте Великого Славословия, который считал первичным: Воплощенное Слово (Иисус Христос) — Святой Дух — славословие Богу. Труднее сказать, где он находил аналогичную последовательность в песнопении «Свете тихий» —вероятнее всего, что в начальных словах: «Свете тихий, святыя славы безсмертнаго Отца Небеснаго <...> Иисусе Христе...»; гимн начинается обращением к Христу и затем упоминает о «славе».

С. 123* Принятый 8 декабря 1854 г. догмат о непорочном зачатии Божией Матери (зачатие Божией Матери отличалось от зачатия прочих смертных тем, что, по божественному вмешательству, при этом не произошло передачи первородного греха).

** Рим. 6, 23.

*** Хомяковская критика латинского догмата развивается по наиболее употребительной впоследствии у православных схеме: быть вне первородного греха означало бы быть вне человеческого рода, хотя «Мария — сестра наша, и вси от Адама есмы» (Св. Афанасий Александрийский; *Догматика II, 256–261*). Этот аргумент несет логические затруднения, имеющие первостепенную важность для понимания Хомякова. Латинское возражение на него: Христос — вне первородного греха, но не считается отделенным от нашей природы. Хомякову не нужно было услышать такое возражение со стороны, чтобы начать самому продумывать ответ (см. С. 169). Затруднение возникло тогда, когда (с XVII в.) православные богословы стали принимать учение о грехе в той форме, которую оно получило в латинской патристике III-V вв., и забыли восточную терминологическую традицию, которая была значительно более связной и последовательной. В греческой патристике грех всегда определяется как грех личный, и никакого наследственного греха нет; наследуется склонность к греху, хотя почти непреодолимая. Тогда всякое зачатие — «непорочно» в смысле латинского догмата, и безгрешность Христа не лишает Его неотъемлемого свойства нашей природы. К этой форме учения о грехе возвращается современное православное богословие (Meyendorff J. New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology // Theological Studies. 1989. Vol. 50. P. 481–499). Другая форма того же учения строилась на более широком определении греха — не только как личного, но и как самой наследственной слабости. В обычных ситуациях обе формы учения не расходятся в выводах, т. к. влечение ко греху все равно разумеется практически непреодолимым. Разные определения греха возникли из двух возможностей перевода греческого текста Рим. 5, 12: по толкованию всех греческих Отцов, а также в сирийском переводе, его надо понимать как «в ней все согрешили» — в смерти; но в латинском переводе — «в нем», т. е. в Адаме (этот перевод и в старейших славянских рукописях).

**** Послание Восточных патриархов 1848 г.

С. 124 * Примечательна терминология: «базис» (base, «основание») — «надстройка» (superstructure).

С. 125 * В старой редакции перевода: «Вся будущность в Церкви».

С. 126 * La clef de voute, «замочный камень свода».

С. 127 * С петровских реформ.

** Вольный пересказ (или неточный перевод, в оригинале —заключенный в кавычки, как цитата) Пс. 132.

ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА О ЗАПАДНЫХ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯХ. ПО ПОВОДУ РАЗНЫХ СОЧИНЕНИЙ ЛАТИНСКИХ И ПРОТЕСТАНТСКИХ О ПРЕДМЕТАХ ВЕРЫ

Впервые без указания автора (подпись в конце Письма к издателю — Ignotus): Encore quelques mots par un chretien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion de plusieurs publications religieuses, latines et protestantes. Leipzig, 1858; перепечатано: *El, 189–308*. Русск. пер.: *Соч., II, 146 — 221*.

Настоящее произведение довольно отчетливо разделено на две части — полемическую и богословскую. Полемическая часть является следующим после *Бр. I* вкладом в полемику, возбужденную статьей Тютчева. Богословская часть развивает учение, изложенное в *Бр. II:* с большей последовательностью излагается христология и значительно яснее говорится о ее отношении к учению о грехе и к триадологии.

С. 129 * «Письмо...» обращено к издателю Брокгаузу, выпустившему и *Бр. II;* в оригинале заголовок отсутствует.

** Теперь принято говорить «вульгарная латынь» — язык, из которого выросли новые романские языки.

С. 130 * Важное методологическое замечание; по Хомякову, решение религиозных вопросов не обусловлено историей, но само ее обуславливает.

** См. статью о. И. Романидиса в прим. * к С. 41.

С. 131 * Некий запрещенный этим епископом священник публично зарезал его 3 янв. 1857 г. при входе в церковь, выкрикнув: «Не богиня». Этим он выразил свой протест против новоявленного догмата о непорочном зачатии Божьей Матери, ревнителем которого был Сибур.

С. 132 * «Quelques faits peu connus relatifs à l'histoire ecclesiastique de la Russie». Брошюры с таким названием найти не удалось, нет ее и в отделе «Россики» Императорской Публичной Библиотеки в Петербурге, для которого целенаправленно собирали всю европейскую литературу о России.

Возможно, Хомяков ошибся в названии или привел его неточно. Автором не найденной нами книги мог быть человек, отозвавшийся на публикацию Тютчева (в особенности его «Папство...») и книгу И. Гагарина «Станет ли Россия католической?» (см. прим. * к С. 137), брошюрой 1856 или 1857 г., вышедшей в Брюсселе и указанной Р. Лэйном *(Тютчев, 245, 252)*. О нем известно, что он был консулом одного из германских государств, и Р. Лэйн предполагает в нем саксонского консула Карла Александра Раля, выступавшего со статьями о католичестве. Раль, по-видимому, был католиком, что соответствовало бы догадке Хомякова.

** Le Clerc A.F., Nicolas G. Histoire physique, morale, civile et politique de la Russie moderne. Paris; Versailles, 1783 — 1785.

*** Ср. об этом в Предисловии Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям Хомякова.

С. 134 * Издательское примечание к переводу предположительно указывает на Св. Иннокентия Московского.

** На Константинопольском соборе 1638 г.

С. 135 * В подлиннике le tzar; в старой редакции перевода «император».

С. 136 * 1 Кор. 29; 9, 16 и др.

С. 137 * Gagarin J. La Russie sera-t-elle catholique? Paris, 1856. Написанная русским иезуитом о. Иваном Гагариным, эта книга дважды вышла по-немецки в 1857 г. (Мюнстер и Тюбинген), в том же году по-испански (Мадрид), в следующем —по-русски: О Примирении русской церкви с римскою. Соч. И. Гагарина, перевод И. Мартынова, священников Братства Иисусова. Париж, 1858 (перепечатано: Символ (Париж). 1982. N 8; материалы о полемике о. Гагарина со славянофилами см. там же: 1979. N 1, 2; 1980.N 3, 4; 1981. N 5; 1982. N 7, 8). Выход книги о. Гагарина, так или иначе повлиявшей на всех, кто писал после него (ср. прим. * к С. 132) знаменовал эпоху в полемике на церковно-политические темы. Главная мысль о. Гагарина была в следующем: Россия не сможет выйти из общеевропейской идейной борьбы, а эта борьба — по существу, борьба двух начал, разрушения и стабильности, наиболее полно выраженных, соответственно, в революции и в католичестве. Следовательно, отвергая католичество, Россия будет бессильна перед революцией — вывод, звучащий доносом на славянофилов.

С. 139 * Реформа униатского богослужения на Замойском соборе 1720г.

** Речь идет о книге: Pitzipios J. G. L'Eglise Orientale. Part. I-IV. Rome, 1855. Издатели *ПСС* в примечании указывают Ч. 1. С. 130 сл.; 4 части в Т.1 имеют раздельную пагинацию.

С. 140 * Лев. 17, 14.

** В издательском примечании к переводу Д. А. Хомяков приводит почти точную параллель из речи Иоанна Рагузского на Констанстском соборе 1415 г., где было официально утверждено причащение для мирян под одним видом; особенно характерное место в цитате Иоанна из Альберта Падуанского: «Ибо подобает быть различию между служителями Церкви и народом, таким образом, что народу достаточно тела Христова, служителю же подобает как бы душа тела... так что первые да потребляют тело, вторые

же также и кровь, в которой душа».

С. 142 * Иногда считают, что и Хомяков возражал только против способа внесения «Филиокве», но не против существа учения. Однако, здесь (см. также конец абзаца) это мнение отвергается. С триадологией Хомякова «Филиокве» совместить невозможно. Позднее взгляд на Филиокве как на тезис не достоверный, но и не еретический получит некоторое распространение у православных академических богословов, особенно после «Тезисов о Filioque» В. В. Болотова (СПб., 1914). В наше время отмечают, что Болотов воспроизвел идею еретика Варлаама, против которой в 1330-е гг. выступил Св. Григорий Палама.

С. 143 * Эвиониты (от евр. ebyon — нищий) — иудействующая секта II-IV вв., имели свое «Евангелие эвионитов»; считали христианство очищенным иудаизмом. Маркиониты — основанная Маркионом в середине II в. гностическая секта, единственное из гностических течений, имевшее свою иерархию, существовавшую еще в V в. и даже позднее; во II-III вв. — одно из наиболее опасных для Церкви течений; савеллиане — см. прим. * к С. 53.

** Это триадологическое учение действительно развилось из христологии, противоположной латинской, — из монофизитства: с полной отчетливостью — в эфиопском учении «Кебат» («помазание») в XVII-XX вв.

*** Издатель (Д. А. Хомяков) указывает, что Ньюмен не был епископом и лишь гораздо позднее (1870) стал кардиналом.

С. 146 * Зерникав. Орфография этой фамилии колеблется у Хомякова и вообще в русской традиции (в *Бр. I* было не «-кав», а «-ков») (трактат об исхождении Св. Духа; см. прим. ** к С. 60). Упоминается также Феофан Прокопович.

С. 147 * Выходит абсурдное утверждение, будто Дух исходит от человечества Христа; этот абсурд легко возникает при вульгаризации латинских ссылок на Евангелие в защиту «Филиокве» (Ин. 20, 22 и обетование Утешителя).

** Догмат непорочного зачатия Божьей Матери был принят на соборе 1854 г.

С. 148 * Приводим уточненную ссылку, данную Д. А. Хомяковым: Laborde Y. Y., abbé. Relation et mémoire des opposants au nouveau dogme de l'Immaculée Conception et à la bulle ineffabilis. Paris, 1855. В латинской среде вопрос обсуждался с XIII в. и против мнения о непорочном зачатии выступали такие авторитеты, как Фома Аквинский и Бернард Клервосский.

С. 149 * Kapff S. K. von. Der religiöse Zustand des evangelischen Deutschlands nach Licht und Schatten für die Pariser Versammlung der evangelischen Allianz dargestellt. Mit einem Anhang über die evangelische Allianz. Stuttgart, 1856. Содержала отзыв на *Бр. I*.

С. 149 * Отмечено цензором в 1868 г.

С. 150 * Отмечено цензором в 1868 г.

С. 151 * Кумир, идол (Суд. 17, 5; 18, 14, 20; 21, 21; Ос. 3, 4; Зах. 10, 2).

** Унитарии — общее название сект, отрицающих троичность Бога.

С. 152 * Именно таково, по православному учению, Священное Предание: «Священное Предание старше по времени Святого Писания» *(Догматика I, 31)*. Латинское учение о Предании противоположно: Предание следует и по времени, и по авторитетности за Писанием и служит его толкованием.

** Канон книг Нового Завета складывается ко второй половине IV в.; абсолютно точный вселенский канон книг Ветхого Завета не сложился вообще — существуют немного отличающиеся друг от друга поместные каноны, которые довольно сильно менялись во времени; русский канон складывается в эпоху книгопечатания, после издания Острожской Библии (1580).

С. 154 * Ап. Петр.: Гал. 2, 11–14.

С. 155 * В оригинале «минимума».

** Тит. 3, 9.

*** Фил. 2, 10.

С. 156 * В оригинале «минимуме».

** Т. е. за неверием.

С. 157 * Написано задолго до экуменического движения XX в., когда этот вопрос был сформулирован богословски. По одному из крайних мнений успех экуменизма, «соединение Церквей», возможно именно как чудо, подобное новой Пятидесятнице.

** Определение в духе апостольского: «Есть же вера уповаемых извещение (*ὑπόστασις* — реальность), вещей обличение (*ἔλεγχος* — указание) невидимых» (Евр. 11, 1). Ср. свидетельство Ю. Ф. Самарина в обращенной к Н. П. Гилярову-Платонову приписке к Программе предисловия ко II т. *ПСС* «Он мне говорил, что сам он решительно не признает в себе веры, а только убеждение, никогда не колебавшееся» (Цит. по: *Гиляров, 32*).

*** Важнейшее определение Церкви как богочеловеческого организма.

**** Ср.: I Кор 13, 12. В спорах о видении Бога в XIV в. Святые Отцы (Св. Григорий Палама и др.) подчеркивали, что Бог невидим никакому человеку, но Он видим Сам Себе, и поэтому Он видим тому, кто становится Богом по благодати. Это учение о вере (см. ниже до конца абзаца) отмечено цензором в 1868 г.

С. 158 * До сего момента все это учение о вере как даре Духа было подобно поучению Св. Серафима в беседе с Н. А. Мотовиловым (см. прим. ****** к С. 104); но выраженное здесь неверие в личное обожение члена Церкви как в единственную цель христианской жизни —тот перекресток, после которого учение Хомякова далеко отходит от православного.

** См. прим. ** к С. 87; дарбеиты — религ. секта, названная по имени Д. Дарби (1801—1882); отвергали вероисповедные формулы, обряды и таинства и допускали только руководство свободных проповедников.

*** Предэкуменические настроения протестантов дали Хомякову повод сказать о Церкви то, в чем он абсолютно и радикально разойдется в религиозной мыслью русского «серебряного века». Для него та Церковь, которая есть (после Пятидесятницы) — уже совершенна, обладая всей

полнотой Духа. Но нет ни одного мыслителя «серебряного века», который бы не относил это совершение Церкви к будущему, когда произойдет новое откровение Духа наподобие новой Пятидесятницы (отсюда и отношение к существующему православию как к чему-то условному по отношению к будущему абсолютному) (ср. «Третий Завет» Анны Штерн, «Легенду об Антихристе» Вл. Соловьева, письмо V («Утешитель») из «Столпа» Флоренского).

С. 159 * Точнее, Шталя: Stahl F J. Uber christliche Toleranz. Berlin, 1855.

** В 9 и 10 письмах II т.: Bunsen Ch. C. J. Die Zeichen der Zeit. Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde. Bd. I, II. Leipzig, 1855.Известен ответ Шталя: Stahl F. J. Wider Bunsen. Berlin, 1855.

С. 161 * Уважение Хомякова к «византизму» (бывшему в его время едва ли не бранным словом) родственно церковно-политическим идеям Тютчева, который на основании единства веры видел в Российской империи преемницу Византийской (о чем писал в недавно найденной А. Л. Осповатом докладной записке 1843 г.: «Мы —Восточная империя...»; зачитано в докладе А. Л. Осповата; см. отчет Федоровой А. В. Научная конференция «Славянофильство и современность» // Русская литература. 1990. N 4. С. 247).

С. 162 * Дело рассматривалось с 1848 по 1850 гг. в связи с настоянием тайного советника королевы назначить Дж. К. Горгама приходским священником. Епископ Экстерский Фильпотс подчинился этому требованию, несмотря на то, что еще в 1847–1848 гг. Высший церковный суд англиканской Церкви признал Горгама неправомыслящим, а именно кальвинистом, в связи с его взглядами на таинство крещения и, в частности, на крещение младенцев. Дело Горгама послужило, по словам Д. А. Хомякова, поводом к окончательному распаду «оксфордского движения» на две половины: одна решила последовать за Ньюменом и перейти в латинство, другая сохранила верность англиканству, и «...внесла в него начало возрождения в духе католичности, столь усилившееся в последнее время» (Д. А. Хомяков). Подробнее о деле Горгама см.: прим. Д. А. Хомякова к VI письму к Пальмеру *(ПСС, II, 367)*, а также: Boase G. C. Gorham George Cornelius // Dictionary of National Biography. Vol. 22. London, 1890. P. 243–245.

С. 163 * В гиляровском переводе: «соборища».

С. 164 * Анабаптисты — «перекрещенцы». Одно из течений Реформации в XVI в., возглавленное Иоанном Лейденским. Отрицали законность крещения в детском возрасте. Индепенденты — церковно-политическая партия в Англии конца XVI — нач. XVII вв., оформившаяся на основе пуританства.

С. 165 * Ср.: 2 Кор. 3, 17.

** 1857.

*** Эта Церковь в лице своего верховного представителя Гофмана официально заявила, что не может сказать, считать ли ей себя реформатской, или лютеранской, или смешанной *(РБ.* 1856. Кн. 2. Обозр. С. 27).

С. 167 * Речь о покойной жене Хомякова.

** После этих слов начинается вторая, богословская часть брошюры. Э. Зуттнер назвал ее «Вторым исповеданием», считая первым —*ЦО* (*Suttner, 167–195*). Оба исповедания сближает целостность и полнота (хотя и не абсолютная в обоих случаях) изложения хомяковской концепции на каждом из двух различимых сегодня этапов ее развития (см. преамбулу прим. к французским статьям).

*** Ср.: Пс. 39, 3, но еще ближе к перифразу этого стиха в ирмосе III песни Великого покаянного канона Св. Андрея Критского.

**** Ср. выше тропарь 2 песни III пасхального канона Св. Иоанна Дамаскина.

С. 168 * Св. Косьма Маиумский. Канон на Рождество Христово, песнь V, ирмос.

** Вводится учение о III этапе Откровения, соответствующем Пятидесятнице.

*** Апок. 13, 8. В переводе Гилярова: «...принесенным в жертву от начала веков», т. е. был буквально переведен французский текст, которым Хомяков хотел передать текст славянский (идентичный греческому). Хомяков видел в этой цитате несомненное подтверждение своего взгляда на независимость дела Христа от материи и на неучастие в нем (существенным образом) материи (см. прим. ** к С. 97). О. Б. Шульце и за ним о. О'Лири усматривают здесь только неверное понимание текста *(O'Leary, 64)*. Действительно, в более полном виде цитата звучит: «И поклонятся ему (Зверю) вси живущии на земли, имже не написана суть имена в книгах животных Агнца заколеннаго от сложения мира»; «от сложения мира» здесь можно отнести к «не написана суть», что находит подтверждение в Апок. 17, 8: «...и удивятся (Зверю) живущии на земли, имже имена не написана суть в книгу животную от сложения мира». Но такое решение будет упрощенным, потому что хомяковское прочтение текста также засвидетельствовано в православном Предании: «... тайна Богочеловеческого страдания скрывается в предмирном замысле Божием. Она начинается прежде создания мира, таится в глубинах премудрости и любви Божией, глубинах, недоступных мысли человеческой. По неизреченным судьбам Троичного Божества спасение мира должно было открыться страданием и смертью Богочеловека Христа, почему о нем говорится как о непорочном и пречистом Агнце, «предуведенном убо прежде сложения мира» (1 Петр. 1, 19), и еще как о «заколенном прежде сложения мира» (Апок. 13, 8)» (*Догматика II, 373*). Это противоречит латинскому учению, согласно которому вся цель Боговоплощения исчерпывается очищением человечества от греха, а потому без грехопадения Воплощение было бы ненужным; следовательно, оно могло быть предвидено Богом как необходимое, но не могло быть Им установлено в исконном замысле о творении. С этим учением у Хомякова нет ничего общего, с православным же Преданием он расходится в определении того, что же именно было предустановлено, а что —только предуведено. По православному учению, предустановлено было Боговоплощение, но не смерть на кресте (цель Воплощения —человеку стать Богом, а не просто безгрешным человеком, каким он уже был в Адаме; этой цели человек не

мог бы достигнуть, будучи сам даже безгрешным). Это учение подробно формулировалось в борьбе с Оригеном, чье учение о тождестве «конца» и «начала», сводящее наше спасение лишь к очищению от грехов, проклято на V Вселенском соборе. О предустановленности Боговоплощения, но не Креста, см. подробно в учении Св. Максима Исповедника (Radosavljevic A. Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe // Maximus Confessor. Fribourg, 1982.P. 193–206 (Paradosis, 27)). Хомяков идет дальше и объявляет предустановленной саму смерть, как поступали монофизиты (см. в *Бр. II, С. 93*).

**** В переводе Гилярова — «идеею Христа», в оригинале — par la pensée du Christ (буквально: «мыслью Христа»). Но ср. в *Бр. III* ниже триадологический пассаж относительно «Логоса» и «мысли»: словом «мысль» переводится с греческого «логос».

***** Прямое отрицание безгрешности ангелов и отнесение понятия греховности к самому понятию тварности (« вся тварь состоит в грехе»), где «грех» понимается и как осуществленное согрешение, и как «возможность греха». Ср. прим. ** к С. 97 и ** к С. 212.

****** При таком положении вещей грехопадение ничего принципиально не изменит и не внесет резкого отличия между людьми и неотпадшими ангелами. Хомяков удерживает из Предания мысль о том, что все творение было создано не таким, каким ему надлежало стать, но он утрачивает понимание обожения применительно к каждому из творений (сохраняет — применительно к самой их связи друг с другом и с Богом в Церкви). После того же, как для твари утрачена цель стать Творцом, оставаясь собой индивидуально, ничего не остается, как интерпретировать различие актуального и должного в терминах неполноценного/полноценного. В такой системе грехопадение сможет получить роль лишь вторичного «осложняющего» момента: он не будет логически достаточно весóм, чтобы им одним объяснить необходимость Креста.

******* Евр. 10, 1.

С. 169 * Здесь в изложении истории догматических споров допущена грубая ошибка. И православные, и монофелиты были согласны в том, что действовала в Воскресении одна только Божественная воля (энергия) Христа; однако монофелиты считали человеческую волю в Христе вовсе отсутствующей, а православные — допустившей в послушании Богу через себя действовать воле Его; это было переводом на более строгий философский язык слов ап. Павла «... послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя. Темже (поэтому) и Бог Его превознесе...» (Флп. 2, 8–9). О важности этого ошибочного понимания монофелитских споров для богословия Хомякова см. также в прим. к *Бр. II*. Возможность приписать Воскресение человеческой воле следовала из ее обожествления (см. *там же);* монофелитскому отрицанию человеческой воли в Христе Хомяков противопоставлял «монофелитство» особого рода — отождествлявшее эти две воли, которые Хомяков считал нравственными началами (а не природными энергиями, как Святые Отцы).

** Ин. 5, 22 и Символ веры.

*** В оригинале: il devient réellement le péché; в старой редакции перевода почему-то утрировано: «Он становится действительным грехом» (Ср. 2 Кор. 5, 21: «Не ведавшего бо греха, по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем»; этот источник нам указал свящ. Николай Балашов). Хомяков приходит к выводу, которого нельзя было избежать из принятого им понимания греха, но который находится в обостренном противоречии с общеизвестным православным учением: «Поскольку ипостась Бога Логоса стала ипостасью Тела, то грех не имел и не мог иметь места в Господе Христе» *(Догматика II, 212).* Однако это противоречие непримиримо лишь в той мере, в какой Хомяков настаивает на неотъемлемости греха от твари. Если же понимать термин «грех» в смысле латинского перевода Рим. 5, 12 и латинской патристики (см. прим. *** к С. 123), то утверждение единства Христа с нами по человечеству в 2 Кор. 5, 21 приходится понимать именно в смысле «Бог сделал Христа для нас грехом, чтобы мы стали в Нем праведностью». Восточное определение греха более узкое и не допускает никакого перенесения с одной личности на другую; оно заставляет понимать «сотвори» (*ἐποίησεs*) 2 Кор. 5, 21 в смысле «вменил» (что допускается значением глагола). Последнюю трактовку фактически выражает конъектура, принятая в переводах на новые языки: «...сделал жертвою за грех...». Подробное толкование 2 Кор. 5, 21 в смысле принятия Христом неукоризненного общего «греха» всей человеческой природы (без приятия личного греха, за которым бы следовало осуждение) и о двух значениях слова «грех» см. у Св. Максима Исповедника: Вопросоответы к Фалассию, 42; *PG 90 405B-409D.*

**** Излагаемая здесь и ниже мысль отмечена цензурой в 1868 г. Понятие греха релятивизировано полностью. Одно и то же в разных ситуациях оказывается либо грехом, либо «венцом Божественного совершенства», и это «одно и то же» — разумная тварь. Святоотеческая оценка неразумных предметов или житейских обстоятельств как обретающих положительный или отрицательный духовный смысл в зависимости от употребления здесь отнесена к самим разумным творениям: сами по себе они «отрицательны» всегда, а «положительны» — только будучи воспринятыми Христом. Здесь виднее всего, что в системе Хомякова не столько специально притушевывается грехопадение прародителей, сколько вовсе отрицается абсолютный смысл греха. Сотириология Хомякова дальше всего расходится с православной именно в крайних точках: в учении о грехе и в учении о обожении (спасении).

С. 170 * 2 Кор. 5, 21.

** Как этот теплый отзыв, так и содержание учения Хомякова показывают, что Мелер был, вероятно, самым близким из современных ему богословов. «В своей полемике Хомяков только применяет древнецерковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор, или общение и одиночество. <...> И вот, в замечательной книге Мелера «О единстве в Церкви» (первым изданием вышла в 1825-м году, переиздана в 1843-м) Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древнецерковной полемики. На эту книгу Мелера ссылок мы у Хомякова, правда, не находим, но другие книги Мелера

имели обращение в славянофильских кругах: и его «Символика», в которой протестантизм опровергается именно за обособление, и его замечательная монография о Св. Афанасии, где его полемика против ариан истолкована в том же духе «соборности», обращенной против духа расчуждения и раскола. Хомяков внимательно следил за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замечательная книга о Церкви осталась ему неизвестна или недоступна... Очень показательно самое заглавие этой книги Мелера: «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825) — «Единство Церкви или начало соборности». Всего точнее передавать здесь термин «Католицизм» именно словом «соборность» — и сам Мелер определял «кафоличность» именно как единство во множестве, как непрерывность общей жизни <...> У Мелера он мог найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, — в своей книге Мелер излагал учение о Церкви именно «в духе отцов Церкви первых трех веков»...» (*Флоровский, 278–279)*. Книга Мелера «Единство Церкви» принадлежит к классике римского богословия и имеется теперь в (недоступном нам) комментированном критическом издании: Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hrsg., eingel. und kommentiert von J. R. Geiselmann. Darmstadt, 1957. Прочие упомянутые книги: Möhler J. A. Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus. In 6 Büchern. Mainz,1827; 2. Aufl.: 1844 (едва ли не главный источник сведений Хомякова о Св. Афанасии — ср. еще комм. к *ОГ)*; Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hrsg., eingel. und kommentiert von J. R. Geiselmann. 2 Bd., Darmstadt, 1958–1960 (нам недоступно).

Проблеме «Мелер и Хомяков» посвящена обширная литература. Попытки некоторых латинских критиков представить Хомякова эпигоном Мелера были разбиты почти сразу другими латинскими исследователями. Результаты исследований на уровне середины 1930-х гг. резюмированы о. Георгием Флоровским *(Флоровский, 274, 278–280);* последующие работы, хотя их было не так мало, не привели ни к какому определенному результату (см.: *O'Leary, IV).*

*** Монофелитство — отрицание существования человеческой воли в Христе; кальвинизм — отрицание свободы этой воли. Если «воля» понимается онтологически, то есть как энергия сущности, то понятие «несвободной воли» вполне осмысленно. Но для Хомякова «воля» — нравственная категория (см. в *Бр. II)*, и ее несвобода равносильна ее отсутствию, отсюда вывод о кальвинизме.

С. 171 * Хомяков переходит к подробному изложению своего учения о III этапе Откровения: I этап — творение, II этап —Боговоплощение, III — Пятидесятница, после которой стала существовать Церковь.

** Христос — только связь членов Тела Христова. Как раньше (в *Бр. II*, о таинстве Миропомазания) отрицалось личное причастие Духу, так здесь отрицается личное участие во Христе. Ср. святоотеческие опыт и учение: «Членами Христа становимся, // а Христос — нашими членами,

// и рука — Христос, и нога — Христос у меня всеокаянного. // И рука Христова, и нога Христова окаянный аз есмь. // Двигаю рукою, и рука моя — весь Христос. // Ибо нерасчленимой мыслится мне Божественность Божия, // члены же Христовы сокровенны суть» (Св. Симеон Новый Богослов. Гимны. 15 // Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes I-XV. Paris, 1969. P. 288 (Sources chretiennes, 156). Защищать это учение в догматическом споре пришлось ученику и агиографу преп. Симеона — Св. Никите Стифату против латинян, которые в своем истолковании Евхаристии отрицали «единосущность нам» «сверхсущественного хлеба» Тела Христова (см. прим. *** к С. 53). До схизмы 1054 г. еще с послехалкидонской эпохи, в особенности с VI в., православные Отцы подчеркивали необходимость со всей строгостью исповедовать христологический догмат Боговоплощения применительно к Церкви, которая есть Тело Христово, и еще с тех пор на Западе росло сопротивление этому (прослежено в классических теперь работах о. Ива Конгара, который немало изучал и Хомякова: Congar Y.-M. OP. Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI-e au XI-e siècle // Istina. 1959. Vol.6. P. 187–236; Idem. Dogme christologique et Ecclesiologie. Vérité et limites d'un parallèle // Das Konzil von Chalzedon. Geschichte und Gegenwärt. Hrgh. A. Grillmeier SJ., H. Bacht SJ. Bd. III. Würzburg, 1959. S. 239–268).

С. 172 * Только что произнесенное определение Церкви как Тела Христова «спиритуализируется»: оказывается, «тело» в обычном смысле не имеет к нему отношения, а христиане, вопреки ап. Павлу, уже не «сотелесны» Христу (Еф. 3, 6). Хомяков считает это «безумием», но все церковное Предание рассматривает жизнь христианина как постепенное, по мере уничтожения греховных страстей, достижение полноты воплощения Бога лично в нем; в ком не воплощается Бог — тот не принадлежит Телу Христову и не христианин. — «Человек сотворен с телом, чтобы богоустремленной жизнью всецело наполнить его Господом, Его святыми божественными силами, Его Божеством, так же, как и Тело Господа Иисуса было исполнено всей полнотой Божества. Поэтому и призвание христианина состоит в том, чтобы осуществить вечное благовестие Божие о теле: чтобы исполнить тело свое Господом Христом, всецелым Его Божством, всей полнотой Божества. Христианин должен денно и нощно говорить себе: тело мое «для Господа» и ни для чего другого. Для этого необходимо, чтобы оно было во всем и всячески достойно Господа: чисто от всякой скверны греха и страсти» (*Догматика III, 137*). Из этих слов видно, что такая вера не может быть поддержана, и такой опыт понимания не может быть достигнут без того, чтобы «денно и нощно говорить себе...» — иными словами, без непрестанной молитвы, которая составляет основу основ православной аскетики.

** В старой редакции перевода: «Действительно, Церковь — не в более или менее значительном числе верующих, но в духовной связи их объединяющей»; слова «и не видимым их собранием» пропущены — очевидно, в расчете на цензуру, которая бы не пропустила отрицание церковности видимой Церкви (хотя здесь отрицается только церковность видимого), а не в угоду личному вкусу Н. П. Гилярова-Платонова, считавшего вселенскую

Церковь неосуществленным идеалом (см. преамбулу прим. к франц. статьям).

*** Ср. в письме к А. И. Кошелеву от 1854 г.: «Православие не есть спасение человека, но спасение человечества» *(ПСС, VIII, 138).*

**** Рим. 2, 14–16; Деян. 10.

***** Мф. 12, 31–32; Мк. 3, 28–29; Лк. 12, 10.

****** Ин. 4, 22.

С. 173 * Предвосхищена, как бы сказали мы сегодня, теория «анонимного христианства» К. Ранера. Хомяков не мог бы избежать этого воззрения, поскольку считал, что Христос не дал человеку ничего сверх его собственной природы — только очищенной и совершенной. Это учение невозможно, когда Церковь понимается как жизнь уже не человеков, но Бога в телах человека. (Д. А. Хомяков в издательском примечании к переводу ссылается на Минуция Феликса, который говорит лишь о том, что добрые дела вообще угодны Богу, и на Св. Иустина Философа об античных философах как христианах до Христа, вместе с Авраамом — что очевидным образом, не предполагает, будто он их считал действительными христианами в земной из жизни, ср. Евр. 11, 40.) По контрасту с учением Хомякова важно видеть учение Св. Серафима, тем более, что там толкуется тот же пример Корнилия сотника:

«Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании ДУХА СВЯТАГО БОЖЬЯГО. Пост же и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое ради Христа делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святаго Духа Божьяго. Заметьте, батюшка, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Святаго Духа. Все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, но мзды в жизни будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает. <...> <О Корнилии:> Итак, Господь все Свои Божественные средства употребляет, чтобы доставить такому человеку возможность за свои добрые дела не лишиться награды в жизни паки бытия. Но для этого надо начать здесь правой верой в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия <...> и приобретением себе благодати Духа Святаго <...>. Но тем и ограничивается эта приятность Богу дел добрых, не ради Христа делаемых: Создатель наш дает средства на их осуществление. За человеком остается или осуществлять их, или нет. <...> Воспользуется человек, подобно Корнилию, приятностью Богу дела своего, не ради Христа сделанного, и уверует в Сына Его, то такого рода дело вменится ему, как бы ради Христа сделанное и только за веру в Него. В противном же случае человек не вправе жаловаться, что добро его не пошло в дело. Этого не бывает никогда только при делании какого-либо добра Христа ради, ибо добро, ради Него сделанное, не только в жизни будущаго века венец правды ходатайствует, но и в здешней жизни преисполняет человека благодатию Духа Святаго <...>. Некоторые говорят, что недостаток елея у юродивых дев <Мф. 25, 1 сл.> знаменует недостаток у них прижизненных добрых дел. Такое разумение не вполне правильно. Какой же у них был недостаток в добрых делах, когда оне хоть юродивыми, да все же девами называются. Ведь девство есть наивысочайшая добродетель, как состояние равноангельское, и могло бы служить заменой

само по себе всех прочих добродетелей. Я, убогий, думаю, что у них именно благодати Всесвятаго Духа Божияго недоставало. Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одни добродетели делать. Сделали мы, де, добродетель и тем, де, и дело Божие сотворили, а до того, получена ли была ими благодать Духа Божия, достигли ли оне ея, им и дела не было. Про такие-то образы жизни, опирающиеся лишь на одно творение добродетели без тщательного испытания, приносят ли оне и сколько именно приносят благодати духа Божьяго, и говорится в отеческих книгах: «ин есть путь, мняйся быти благим в начале, но концы его — во дно адово» <...> в нас действуют три воли: первая Божия, всесовершенная и всеспасительная; вторая собственная своя, человеческая, т. е. если не пагубная, то и не спасительная, и третья бесовская — вполне пагубная. И вот эта-то третья вражеская воля и научает человека или не делать никаких добродетелей, или делать их из тщеславия, или для одного добра, а не ради Христа. Вторая — собственная воля наша научает нас делать все в услаждение нашим похотям, а то и, как враг научает, творить добро ради добра, не обращая внимания на благодать, им приобретаемую. Первая же — воля Божия и всеспасительная в том только и состоит, чтобы делать добро единственно лишь для стяжания Духа Святаго <...>. Сам Дух Святый вселяется в души наши, и это-то самое вселение в души наши Его, Вседержителя, и сопребывание с духом нашим Его Тройческаго Единства и даруется нам лишь через всемерное с нашей стороны стяжание Духа Святаго, которое и предуготовляет в духе и плоти нашей престол Божиему всетворческому с духом нашим сопребыванию <...>» *(Св. Серафим, 78, 80).*

С. 174 * Фрагмент отмечен цензурой в 1868 г.

** Ср. в молитве чина покаяния: «примири, и соедини его святей Твоей Церкви...»

С. 175 * По обычаю только русской Церкви миряне приступают к таинству Евхаристии после обязательной исповеди.

С. 176 * Ср.: Пс. 7, 10.

** Отмечено цензурой в 1868 г.

С. 178 * См. прим. * к С. 79: Bunsen Ch. C. J. Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. 3 Bde. Leipzig, 1857–1858.Первый том этого труда мог быть доступен Хомякову в 1857г.

** Мр. 12, 34.

*** Пантена.

С. 179 * Отмечено в 1868 г. цензором в числе 10 важнейших замечаний.

** Значимо схождение точек зрения на этот «мысленный эксперимент» со Св. Силуаном Афонским (ум. 1938; который был из крестьян и Хомякова читать не мог): «Если же предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть Ветхого и Нового Заветов, творений Святых Отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением все той же «единожды преданной святым веры» (Иуд. 3), выявлением все того же Единого Духа, неизменно

действующего в Церкви, являющегося Ее основой, Ее сущностью: Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но, как сказано выше, — одна из его форм. Форма эта является ценнейшей по удобству сохранения ее и по удобству пользования ею; но изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято, как должно, никакими научными исследованиями. Если апостол Павел имел «ум Христов», то тем более имеет ум Христов Святая Церковь, включающая в Себя и Павла. И если писания Павла и других апостолов являются Священным Писанием, то и новое Писание Церкви, то есть по утере старых книг, стало бы таким же Священным, ибо по обетованию Господа, Бог-Святая Троица неизменно пребывает в Церкви» (Софроний, иером. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 39).

*** Отмечено в 1868 г. цензурой в числе 10 важнейших замечаний.

**** Евр. 13, 8.

***** Ряд книг христианской Библии (Ветхого Завета), отсутствующих в современной еврейской Библии (так называемом масоретском тексте; оформился к VIII в.), Лютер и за ним протестанты не признали богодухновенными. В русских изданиях эти сокращенные протестантские библии обычно имеют подзаголовок «книги канонические».

С. 180 * В гиляровском переводе этим словам соответствовало: «... это была бы истина, так сказать, навязанная, неотразимая (по вещественной осязательности ее проявления), а Богу угодно было, чтобы истина усвоилась свободно. Христос зримый — это была бы истина внешняя; а Богу угодно было, чтобы она стала...»

** Учение о III этапе Откровения здесь сформулировано окончательно. Воплощение Божие в человеке Иисусе само по себе оставалось бы непричастным другим людям и не могло бы никого спасти. Хомяков решает эту проблему трактовкой Пятидесятницы как полного и окончательного Откровения Божия в ипостаси Духа, которое соединило людей с Богом, друг с другом и с ангелами в единую Церковь. С православным Преданием такая трактовка имеет очень существенные и совпадения, и различия. Следуя принятой Хомяковым последовательности рассуждения, начать нужно с различий. Сразу бросается в глаза «выпадение» Тайной Вечери из одного ряда главных вех домостроительства нашего спасения, таких как Рождество и Пятидесятница; между тем, именно про нее сказано: «Аще не снéсте плоти Сына Человеческаго, ни пиéте крóве Его, живота не имате в себе» (Ин. 6, 53), — здесь прямой ответ на поставленную проблему. Хомяковым он не мог быть воспринят буквально, т. к. собственно плоти Христа, как и всякой твари, он приписывал греховность, а не способность освящать (ср. выше прим. ** к С. 91). Но Тело Христово есть хлеб, который дает именно Сам Христос (Ин. 6, 51), и Церковь, чтобы творить вечерю «в Его воспоминание», должна была сама стать предварительно Телом Христовым (Евхаристия и является таинством Церкви в том смысле, что она в нем постоянно воспроизводит сама себя). Потому окончательно полнота церковного богообщения открылась Пятидесятницей (как пишет и Хомяков), в которой произошло уже для всех христиан, начиная от Пресвятой Богородицы и кончая теми, кто крестится сегодня, то «наитие» Св. Духа, которое в день

Благовещения было только для одного человека Иисуса. После этого пункта церковное Предание начнет совпадать с учением Хомякова, поскольку оба учения ставят Церковь в те отношения с ипостасями Св. Троицы, которые имеет Христос (см. ниже). Различие сохранится в том, что, по Хомякову, отдельные члены Церкви лишь как бы соприкасаются с Божией жизнью, которой живет она, а Святые Отцы учат, буквально, о «проникновении» (*περιχώρησις*) Бога в каждого из спасающихся христиан (см., например, выше «Святогорский Томос»).

*** В старой редакции перевода: «и не даст нам мерила для нашего самоосуждения против нашей воли».

**** Ультрамонтанство возникло в XV в. как движение в пользу признания власти папы выше соборной и в делах светских — выше любой государственной. В XIX в. при понтификате Пия IX это направление в латинстве усилилось как противодействие революционным идеям, что привело к принятию догмата о непогрешимости папы (1870).

С. 181 * Имеется в виду попытка компромисса части ариан с православными: не признавая Никейского определения (записано в Символ веры) о «единосущности» Сына Отцу, они приняли термин «подобосущный», отличавшийся по-гречески от первого ровно на одну букву «иоту» — соответственно *ὁμοούσιον* и *ὁμοιούσιον*. Изложение исторических обстоятельств см. в прим. *** к С. 120.

** Характерна эта оговорка, отрицающая возможность подобия Творцу в различных смыслах. Ср. тенденцию не различать, в сотириологическом плане, людей и ангелов.

*** Пс. 50, 19.

С. 182 * Фил. 2, 16.

** В старой редакции перевода: «В этом законе лежало его осуждение, а потому, чтобы увернуться от логических последствий своего отпадения, он...»

С. 183 * Рим. 8, 21.

С. 184 * Еще раз подчеркнуто, что полученное Церковью Откровение — самое полное, абсолютно полное, и более полного уже не будет.

С. 185 * Выписано в 1868 г. цензором в числе 10 главных замечаний, но вместо «верного» в выписке ошибочно «веры».

** Отмечено в 1868 г. цензором среди 10 главных замечаний.

С. 186 * За этой фразой видно незнание православного догмата о нетварности Фаворского света — т. е. о том, что это Сам Бог, в Котором «несть тьмы ни единыя» (1 Ин. 1, 5); это тот самый свет, который по молитве Св. Серафима просветил Н. А. Мотовилова (см. прим. ****** к С. 104). Именно как этот свет Бог «проникает» в каждого верного; заменив «проникновение» «соприкосновением», Хомяков вынужден иначе понимать Фаворский свет и подаваемое им просвящение и знание Бога.

С. 187 * Развернутое далее триадологическое рассуждение перекликается с латинской заметкой о Св. Троице и, отчасти, замечаниями, высказанными в письме к Ю. Ф. Самарину от 6 августа 1852 г. *(ПСС, VIII, 282).*

** Попытка перевести язык догматики на язык немецкого идеализма

обнаруживает источник, к которому (начиная с латинской заметки о Св. Троице) прибегал Хомяков: учение Св. Иринея Лионского в его полемике против гностического учения о Божественном Уме. Сравним оригинальный текст разбираемой фразы с соответствующим текстом «Против ересей» (сохранился только в латинском переводе с греческого): «...de la pensée manifestée et reconnue par elle-même»; «Agnitio enim Patris, est Filii manifestation: omnia enim per Verbum manifestantur» (Против ересей, 4.6.3; *PG 7, 988A*; перевод: «Ведь явление Сына есть узнавание Отца, ведь все является через Слово»). Учение о Слове как «явлении» (manifestation) развивается Хомяковым на всем протяжении французских брошюр.

*** Оба латинских выражения суть технические термины, употребительные в триадологических рассуждениях, обозначающие, соответственно, жизнь Св. Троицы в Себе или в отношении к Творению.

**** Ин. 19, 27; Ин. 21, 22.

***** Ин. 21, 7.

****** Ин. 20, 17.

******* Ин. 20, 28.

С. 188 * Ин. 15, 26 и I Кор. 2, 10.

** Через Св. Поликарпа, епископа Смирнского. Об этом пишет Евсевий Кесарийский (Церковная история. 5, 20, 5–7).

*** Ср. ниже в сноске иной вариант последних слов. «Цитата» из Св. Иринея занимает важное место в хомяковской триадологии, и следует проследить ее генезис. Св. Ириней, слова которого являлись толкованием Пс. 44, 7–8 точно цитировался в латинской заметке о Св. Троице, где ошибка была лишь в указании книги труда «Против ересей» (текст — Против ересей, 3.6.1; *PG 7, 860C-881A*): «Итак, обоих Дух обозначил названием Бога — и Того, Кто помазывается, Сына, и Того, Кто помазывает, то есть Отца» (приводим буквальный перевод). В письме к Самарину находим ту же цитату, но исконный контекст ее забыт, и «помазание» заменено «венчанием»: «<...> Павел говорит, что Дух называет Бога отцом (Авва-отче) <Гал. 4, 6; Рим. 8, 15.— *В. Л.*>. Ириней говорит: Дух кладет венец на божество, называя Отца отцом, и Сына сыном. <...> Итак, «да святится имя Твое, да приидет царствие Твое» и пр. значит: да будешь прославлен, как начало Духа имянующего <...>» (*ПСС, VIII, 282*). «Венец» попал сюда, очевидно, из соседних с цитатой собственных слов Хомякова в латинской заметке, где Дух назван «венцом познания». Слова «Иринея» в письме к Самарину уже почти не отличаются от приведенных в *Бр. III*.

**** «Элогим» (в Быт. I.1 — «Бог») грамматически является формой множественного числа, но само значение множественного числа в семитских языках часто не предполагает множественности; в данном случае выражает величие.

***** Ср.: Быт. I.

****** Здесь заканчивается триадологическое рассуждение, начатое на С. 187. Оно понадобилось Хомякову для критики протестантского мнения, будто учение о Логосе Церковь вырабатывала постепенно (поэтому акценты стоят на отношениях Отца и Сына). Но Хомяков явно использовал какую-то

свою «заготовку», содержащую изложение всего троичного догмата в терминологии идеализма, которая должна была быть близка к латинской заметке о Троице; всего вероятнее, что он развивал ее идеи по памяти. В новый текст эту «заготовку» не удалось вместить без «разрывов».

******* Отмечено цензурой в 1868 г.

С. 189 * Приводится в «Истории Флорентийского собора» прот. А. В. Горского и И. Остроумова (см. прим. ** к С. 57), с. 63. Имеется в виду приверженность Св. Григория Нисского к мнению о всеобщем спасении, не исключая Дьявола (воспринятому от Оригена).

** Трактат Бл. Августина «О Св. Троице» и все его триадологическое учение создали предпосылки для латинского «Филиокве». Подробно см.: Романидис И., прот. ФИЛИОКВЕ // Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата. 1975.Год 23. N 89–90. С. 89–115.

*** Ср.: 1Кор. 3, 12.

С. 190 * Т. е. ипостаси. Важнейший аргумент святоотеческой полемики против латинства, в котором отрицается различие сущности (субстанции) и ипостаси вне нашего разума; это было и предметом спора между Св. Марком Эфесским и Иоанном Монтенеро на Флорентийском соборе, но Хомяков, скорее всего, исходит из обширного материала у Зерникова.

** Ин. 16, 14.

*** Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. 1, 13; *PG 94, 856.*

**** Отмечено цензурой в 1868 г.

<ПИСЬМО К ИЗДАТЕЛЮ ЖУРНАЛА «L'UNION CHRETIENNE»>

Впервые: *EL, 311–313.* Предпосланное двум, печатающимся ниже «Письмам...» Хомякова, оно не увидело свет вопреки желанию автора (см.: *EL, 313*).Русск. пер.: *Соч., II, 225 — 226.*

С. 196 * Ю. Ф. Самарин(?).

** Прим. Гилярова-Платонова: «Мы переводим этим словом заглавие Парижского журнала, хотя оно в подлиннике не имеет тесного значения, соединенного у нас со словом «Уния». Но ясность требовала показать, что мысль, которой служит это издание, есть не столько согласие, сколько сделка с Церковью».

ПИСЬМО К г. БУНЗЕНУ

Впервые: Lettre à M. Bunsen // L'Union Chrétienne (Paris). 1860. № 30, 36, 37, 41, 42, перепечатано: *EL, 309–367*. Русск. пер. впервые: *Соч., II, 227 — 259*. Подпись — Ignotus. Представляет реакцию Хомякова на выполненный Бунзеном перевод Библии с исследованием: Bunsen Ch.C.J. Vollstandiges Bibelwerk fur die Gemeinde. 9 Bde. Leipzig, 1858–1870.Умерший в один год с Хомяковым Бунзен издал сам только тт. I, II и V. Критика Хомякова не выходит за пределы т. I.

В этом сочинении с богословием соседствуют полемические соображения не церковно-политического, а исторического свойства, и оно имеет много общего с «Семирамидой». Богословски оно продолжает начатую в *Бр. III* полемику с протестантской критикой учения о Логосе и еще контрастнее формулирует христологические положения самого Хомякова.

Так как работа последовательно комментирует Библию, источники библейских цитат в примечаниях не раскрываются.

С. 199 * Примечание Гилярова-Платонова: «В переводе Семидесяти два понятия: незримость и безо́бразность; в последующих преобладает (в разных вариантах) понятие пустоты».

** Древнейшая часть перевода — Пятикнижие — в Александрии в царствование Птолемея II Филадельфа (285–247 до Р. Х.). Затем перевод дополнялся и был завершен или близок к завершению к концу II в. до Р. Х.

*** В семитских языках лексическое значение слова выражается преимущественно коренными согласными. Хомяков дает переводы еврейских слов на латынь, потому что, как все европейцы, пользовался еврейским словарем В. Гезениуса, где переводы слов даются латинские. Этот словарь и поныне остается (хотя и в дополненном виде) основным лексикографическим сводом библейского языка.

**** Примечание Гилярова-Платонова: «Намек на французскую поговорку: темный как волчья пасть».

С. 200 * В оригинальном тексте «Слово» передано как «le Verbe ou la Parole».

С. 201 * Родом стилистической ошибки: смысл становится неясен из-за возможности различного понимания.

** «Пуста» и «безвидна» по-еврейски tohu и bohu.

С. 203 * Примечание Д. А. Хомякова: «Эта фраза, находящаяся в подлинной рукописи автора, была почему-то пропущена в тексте, напечатанном в Union Chrét<ienne>, а потому и не находится в русском издании Ю. Ф. Самарина». В изд. *EL (325)* она восстановлена.

С. 205 * Примечание Гилярова-Платонова: «А. С. Хомяков мог бы указать в подтверждение на место, в котором Бунзен прямо утверждает, что гл. 1 Иоанна не содержит в себе учения о второй ипостаси, и что учение Св. Афанасия сводится к таким же противоречиям и несообразностям, как и арианство. Bunsens. Bibelwerk <Bd.> 1. <S. > CXCII».

С. 206 * Примечание к русскому переводу: «Бунзен передает этот стих таким образом: «истинный свет, просвещающий всех людей, в то время явился в мир» и прибавляет, что таков грамматический смысл, и что неверная передача его вошла во все церковные переводы со времен Св. Иеронима».

С. 207 * Хомяков соглашается со следующим тезисом: «La Parole eternelle est devenue personne (humaine) dans le Christ», — считая, что именно таково учение Церкви. Исторически это еще более грубая ошибка, чем его толкование монофелитства. Учение о самостоятельной человеческой личности Христа в Средние века всецело принадлежало несторианской ереси, но даже в ней было прямо сформулировано лишь в конце VI — начале VII вв. Между тем, французское personne может соответствовать (как догматический термин) лишь латинскому persona (по-славянски «лице»). Что касается православного учения, то единственность личности (ипостаси) Сына во Христе, в Которой соединяются две природы, есть самый основной христологический догмат, постоянно повторяющийся даже в богослужении. Например: «... не во двою́ лицу́ <не на двеличности> разделяемый, но во двою́ естеству́ неслитно познаваемый...» — Св. Иоанн Дамаскин в догматике V гласа о Христе (можно быть почти уверенным, что Хомяков знал этот текст, по месту его в богослужении, наизусть). «Последующе божественным Отцем, все единогласно поучаем исповедовати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа <...> во едино лице и во едину ипостась совокупляемого, не на два лица рассекаемого или разделяемого, но единого и тогожде Сына и единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа <...>» (Определение Халкидонского собора). — Святой собор исповедует Христа личностью Бога, но не личностью человека, хотя и в двух совершенных природах. Из дальнейшего видно, что никакой случайности в употреблении этого термина у Хомякова нет.

** Если воспринимать это логическое построение вне контекста хомяковского богословия, то можно подумать, что Христос понимается как четвертая ипостась, наряду с Логосом. Но слова «мыслимый (или самомыслящийся) как человек...» понятны только в более широком контексте, учитывающем хомяковское понимание отношения Бога к творению. «Непроницаемость» творения для Бога (см. *Бр. III* и примечания) предполагает отличие и от святоотеческого учения собственно о Боге, а именно, отсутствие у Хомякова святоотеческого понимания энергии Божией как полной реальности Божества, но безотносительно к ипостаси (в интерпретации монофелитства он также не понимал, что «воля» на языке тех споров означала «энергию», и была понятием не нравственным, а онтологическим). Именно Своими энергиями Бог проницает всю тварь, творит ее и освящает; именно энергии Божии суть Фаворский свет. «Мысль Бога» действительно «есть сама реальность», но не реальность твари, а реальность творческой божест-

венной энергии; эта энергия нетварна и безначальна, но она может создать нечто, имеющее начало. Хомяков же утверждает здесь, не зная учения о энергиях Божиих, будто мысль Божия стала реальностью твари — реальностью, отделенной от Бога (тем самым и не вносящей четвертой ипостаси в Троицу). В Своем человечестве Христос оказывается отделенным от Бога так же, как всякая тварь, и значит, Он не может оставаться одним из Лиц Бога, но должен принять самостоятельное лицо человека; единство ипостаси Сына в смысле Халкидонского определения отвергнуто. В каком же смысле оно сохранено? Человек-Христос и Бог-Сын, по Хомякову, суть два разных модуса одного и того же — «мышления» Отца. Если Хомяков не знал, что ипостась и личность одно и то же, он мог считать, что не нарушает своим богословием единства ипостаси. Таким образом, здесь вступает в свои права та сфера «мышления», «воли» и «нравственности», в которой человек рассматривается Хомяковым как результат лишь некоего «убывания» Бога.

С. 208 * Имеется в виду *Бр. III*.

** В Символе веры: «...и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася».

С. 209 * Отмечено цензором в 1868 г.

С. 210 * Рим. 5, 12.

** Намек на протестантские сомнения в подлинности Послания к Евреям.

*** Горькая тыква и рвотный орешек.

С. 211 * В старой редакции перевода после этих слов было: «Неужели этот мальчик и эта девочка уже успели заслужить свое несчастие?»

С. 212 * Ср. в *Бр. III* утверждение, что Христос «стал грехом». Здесь не столько другая христология, сколько перемена акцентов. Необходимость переакцентуации возникла после более строгого изложения христологии, когда пришлось человечество Христа назвать модусом бытия Божия.

** Отмечено цензором в 1868 г. Утверждение греховности ангелов более радикальное, чем в *Бр. III*, — действительная порча, а не ограниченность; зато понимание всякой тварной ограниченности как греха исчезает вообще: отсюда утверждение полной безгрешности Спасителя. Концепция греха изменилась существенно по сравнению с *Бр. III;* в христологии усилен акцент на отличии человечества Христа от нашего (но оно —модус божественности и абсолютно безгрешно); в *Бр. III* это отличие было видно только в отказе распространить на Церковь догмат Боговоплощения, и — основы христологии там не поколеблены: Христос — полнота реализации природного отношения человека к Богу. В эту систему — несмотря на предпринимаемые здесь усиленные попытки — по-прежнему не вписывается первородный грех. Желая теперь «освободить» от Него Спасителя, Хомяков (по традициям академического богословия своего времени) определяет теперь его как грех не возможный только, а актуальный (см. этот абзац до конца) грех, передающийся по наследству. И тут вновь трудность с ангелами — разумными созданиями, но не сущими от Адама: если им не от кого наследовать грех, и они безгрешны, то тогда и они могли бы принять наши грехи... Хомяков идет на абсурд, приписывая им не только «скрытую порчу», но даже (в следующих словах) ее следствие — «совместимость с

телом, подверженным греху». Различение между испытавшими грехопадение людьми и не испытавшими его ангелами снова не удается, и первородный грех, по сути, снова элиминирован из домостроительства спасения. В этом учении о грехе Хомяков противоречит не только своей недавней брошюре, но и предшествовавшему абзацу, где было сказано: «...тело <...> подчиненное закону греха, не могло быть создано Создателем разумной твари». В один и тот же период времени Хомяков сталкивается с противоположными сотириологическими учениями — и оказывается не в состоянии противопоставить им учение твердое: относительная стабильность христологии достигается за счет серьезных противоречий и колебаний в учении о грехе (где инвариант один: вся разумная тварь, в принципе, одинаково грешна перед Богом — различия только количественные; это и есть фактическое отрицание первородного греха). В *Бр. III* он сталкивается с латинским юридизмом и противопоставляет ему снисхождение Бога (до готовности «стать грехом»); в *ПБ* перед ним протестантская легкость, почти фамильярность отношений с «Иисусом» — и он противопоставляет ей человеческие грехи и вину. Но такой качки от перестановки акцентов его концепции не выдерживают, он начинает противоречить себе...

С. 216 * Примечание Ю. Ф. Самарина: «В этом замечании А. С. Хомяков руководствовался еврейским текстом и новейшими переводами, в том числе и русскими. В славянском же переводе Быт. гл. XI, в родословной от Сима до Фарры, хотя и нет итогов лет, но слова «и умре» встречаются постоянно, девять раз. В русском переводе эти слова сохранены, но поставлены в скобках». Славянский следовал греческому.

С. 222 * В переводе Гилярова — ссылка на Быт. 10, 25 с указанием: «Иоктан, брат Фалеков».

С. 223 * В пер. Гилярова приводится еще по-славянски: «устне едине и глас един» (Быт. 2, 1).

С. 224 * Издательское примечание: «В Записках о Всемирной Истории. Указание на время, около которого они были начаты».

ПИСЬМО К МОНСЕНЬОРУ ЛООСУ, ЕПИСКОМУ УТРЕХТСКОМУ

Впервые: Lettre à Monseigneur Loos, évêque d'Utrecht // *EL, 369–387*; за подписью Ignotus. Было отправлено в «L'Union Chrétienne» вместе с *ПБ* с общим сопроводительным письмом (см. С. 196—197 наст. изд.). О неудачной попытке прижизненной публикации Ю. Ф. Самарин сообщает в примечании к переводу: «Подлинник был отослан в Париж, в редакцию «L'Union Chrétienne», но напечатан не был, если не ошибаемся, потому, что редакция побоялась поссориться с жансенистами». Русск. пер. впервые: *Соч.,II, 261 — 273*.

Писалось в 1859 г., т. к. в начальных строках письма о поставлении Лооса в епископы (1858) говорится как о событии прошлогоднем. Об адресате см.: Kennick F. Loos Henricus // Nieuw nederlandsch biografisch woordenboek. Bd. 3. Leiden, 1914. S. 789.

Хомяков собирался сначала послать это письмо лично и только в случае отсутствия ответа в течение нескольких месяцев публиковать — во свидетельство янсенистам против их епископа.

Янсенизм как религиозное течение занимал Хомякова постоянно, и он часто вспоминает о нем в своих сочинениях.Настоящее обращение Хомякова к янсенистам предвосхитило начавшиеся через 10 лет длительные переговоры членов русской православной Церкви со старокатоликами (отделившимися от Рима после принятия догмата о папской непогрешимости в 1870 г.). Примечательно, что в Голландии одним из инициаторов старокатолического движения стал Лоос, а в России одним из инициаторов переговоров — И. С. Аксаков, который в своем «Послании профессору Деллингеру» развивал применительно к старокатоликам мысли, высказанные здесь Хомяковым применительно к янсенистам (Ein orthodoxer russischer Laie. Brief an Dollinger. Berlin, 1872; перевод с цензурными искажениями, без указания автора: Письмо к доктору и профессору Деллингеру, по поводу программы, рассмотренной и учрежденной конгрессом старокатоликов в Мюнхене 9 (21) сентября 1871 г. // *ПО. Год 12. 1871. Т.2. С. 521–547*).

Поводом к возникновению янсенизма послужила посмертная публикация труда Янсена «Августин, или Учение Св. Августина о здравии, недуге и врачевании человеческого естества, против пелагиан и мессалиан». На основании творений Бл. Августина в этом труде отвергалась схоластическая теория оправдания, согласно которой каждый человек имеет от рождения «достаточную благодать» (gratia sufficiens), и от его доброй воли зависит сделать эту благодать «действующей», или «действенной» (gratia efficiens). Янсен считал, что допущение столь значительной роли для свободы человеческой воли означает отход от позиции Бл. Августина в его споре с Пелагием к неявному пелагианству. В свою очередь, латинское богословие конца XVII в. должно было воспринимать точку зрения Янсена как скрытый кальвинизм. Ни одна из споривших сторон не представляла себе святоотеческого учения о «содействовании» (синергии) двух воль, человеческой и божественной, «неслиянно и нераздельно» соединенных в Теле Христовом — в Иисусе Христе и в каждом спасающемся (подробнее всего разработано Св. Максимом Исповедником в его споре с монофелитами, ср. прим. *** к С. 169).

В конце XVII в. начинается обособление янсенистов от Рима, которое в 1723 г. приводит их к установлению собственной иерархии в Голландии. В условиях, сложившихся после I Ватиканского собора, они сближаются со старокатоликами. В XX в. проводят ряд дисциплинарных реформ, сближающих их с протестантизмом.

С. 229 * Тиару.

С. 230 * См. выше, в преамбуле прим.

С. 231 * Вместо «маронитов». Мелкитами монофизиты и несториане называют православных («царскими» — единоверцами Византийского императора), часть из которых позднее приняла унию с Римом. В этом контексте Хомяков не назвал бы «раскольниками» ни мелкитов-православных, ни мелкитов-латинян. Марониты откололись от Церкви в VII в., в XII в. приняли унию с Римом, в XIX в. многие ученые считали, что причиной их раскола были споры о юрисдикции. В начале XX в. доказано, что марониты были монофелитами — носители той ереси, которую роковым образом не понял Хомяков.

С. 232 * Это замечание объясняет срывающиеся иногда у Хомякова сопоставления старообрядчества с протестантизмом. Но к сходству в некоторых внешних моментах те и другие пришли с противоположных сторон. Беспоповство, о котором здесь говорится, было задумано в начале XVIII в. братьями С. и А. Денисовыми как уход в «пустыню» всего остатка Церкви; таким оно сознает себя до сих пор, оправдывая спасение без причастия примером пустынножителей. Беспоповство было создано перенапряжением противоположного протестантизму духа.

С. 234 * 1215 года; латиняне считали его вселенским; впервые прибавление внесено на поместном Толедском III соборе в 589 г. (правда, сейчас ученые допускают, что Filioque в Деяниях этого собора — интерполяция; достоверно оно засвидетельствовано только на испанских соборах VII в.).

ПИСЬМО К РЕДАКТОРУ «L'UNION CHRETIENNE» О ЗНАЧЕНИИ СЛОВ «КАФОЛИЧЕСКИЙ» И «СОБОРНЫЙ». ПО ПОВОДУ РЕЧИ ОТЦА ГАГАРИНА, ИЕЗУИТА

Впервые: L'Union Chrétienne. 1860. № 45, перепечатано: *EL, 388–400.*Русск. пер. впервые: *Соч., II, 275—283.* Автограф: *ГИМ. Ф. 178. Ед. хр. 18. Л. 1–49 об.*

27января 1860 г. о. И. Гагарин выступил на празднике католической организации «Дело восточных школ» с речью «О воссоединении восточной Церкви с Церковью римской», которая была вскоре издана брошюрой: De la Réunion de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine. Discours prononcé par le P. Gagarine, de la Compagnie de Jésus, le 27 Janvier 1860 dans l'église de Notre-Dame de Victoires, a l'occasion de la fête patronale de l'Oeuvre des écoles d'Orient. Paris, 1860. На эту речь журнал «L'Union Chrétienne» поместил два отклика — один краткий до опубликования речи, второй, более пространный, — после: отклики были анонимными, но можно было понять, что авторы — русские. О. Гагарин отвечает на них брошюрой, почти вчетверо большей первой — 75 стр. против 20: Reponse d'un Russe à un Russe. Par le Père Gagarine, de la Compagnue de Jésus. Paris, 1860, — в которой

перепечатывает целиком и оба отклика (соответственно: С. 7–9 и 9–12). На эту вторую брошюру отвечает Хомяков, касаясь лишь одного из затронутых в парижской дискуссии вопросов: о понимании слова «соборная» в славянском тексте Символа веры.

В речи 27 января о. Гагарин упомянул, в частности, о том, что в славянском Символе веры «калифолическая» передается через «соборная», что по-русски соответствует «synodale» — «где есть соборы». — «И это нас обвиняют в искажении символа!» (С. 11). На это второй из его оппонентов дал пространную отповедь, где анализировались значения славянского слова «соборная». Но вывод был сделан такой: «...выражение «Церковь соборная» выражает буквально идею Церкви, *составленной из объединения всех поместных Церквей*, или иначе говоря, Церкви вселенской, то есть кафолической (в значении греческого слова)» (С. 10–11 по второй брошюре о. Гагарина). О. Гагарин полностью согласился с таким объяснением славянского слова и лишь уточнил, что он имел в виду только его невольное перетолкование носителями современного русского языка, —а потому критика его оппонента не идет к делу. Главной мыслью настоящего письма Хомякова станет различение понятий «соборная» и «вселенская» — он выступит сразу против обеих споривших сторон.

С. 239 * См. *Бр III.*

С. 241 * Для идентификации нижеследующих вольных цитат о. П. Барон обращался к о. Г. Мюллеру (Общества Иисусова) составителю «Афанасиевского словаря»; близких соответствий нет, ближайшее — *PG 26, 16B-17C* (*Baron, 211, n.6*). Можно предположить, что здесь формулировалось некоторое впечатление, вынесенное из чтения исследования А. Мелера о Св. Афанасии.

** О различении у Святых Кирилла и Мефодия терминов «соборный» и «вселенский» см.: Grivec F. Vselenskij —sobornyj // Slavisticna revija. 1957. № 1–4. S. 14–33. Лингвистический экскурс Хомякова в очередной раз оказывается чистой выдумкой. Во всех памятниках кирилло-мефодиевского круга для передачи значений «истинная Церковь» и «вселенская Церковь» транслитерируется по-слав. греч. слово «кафолическая» (т. е. Свв. Первоучители воспринимали его как термин и оставляли без перевода), а прилагательное «соборный» используется только в отношении церковного здания (собор). То вульгарное понимание XIX в., на которое ссылался в своем ответе на критику о. Гагарин, соответствовало в точности словоупотреблению кирилло-мефодиевского круга! В Болгарии X в. фиксируются первые случаи употребления «соборная» в значении «вселенская» Церковь (пер. Номоканона 14 титулов) и в значении «истинная» Церковь (пер. Мученичества Св. Пиония в Супрасльском сборнике). Однако в переводе Символа веры «кафолическая» преобладает вплоть до XIV в., чем лишний раз свидетельствуется авторитетность такой традиции перевода.

С. 242 * Ср.: «...концепция соборности оправдывается самим словом «соборность», по-гречески *καϑολικη*. Оно составлено из слов *καϑ* и *ὅλου*, а не из слов *καϑ* и *ὅλα*, ибо второе значило бы «повсеместно», имело бы географический характер, а первое значит «всецелостна», основана на

целостности исповедания веры <...>, на святом и апостольском единстве веры» *(Догматика III, 219).* Отметим, что здесь сделан акцент на всецелостности и, следовательно, единственности исповедания правой веры в соборной Церкви (а не на «представительстве» всех ее членов в какой-то «соборности», понятой на парламентский лад).

** Рим. 1, 14; 1 Кор. 7, 21.

*** Ин. 4, 6.

ПИСЬМА К В. ПАЛЬМЕРУ

Впервые опубликованы (за исключением писем IX и X) в русск. пер. с английского оригинала, выполненном княгинею Е. А. Черкасской: *Соч., II, 343–415* (с нарушением хронологического порядка). Перевод, снабженный предисловием и отчасти полемическими примечаниями о. А. М. Иванцова-Платонова (редактора *ПО*, специалиста по истории отношений православия с Римом и по патристике), перепечатан в России: *ПО*. 1869. I полугодие. Март. С. 372–423 (предисловие — С. 372–381); Апрель. С. 491–537; II полугодие. Сентябрь. С. 242–278; Ноябрь. С. 521–552. Примечания Иванцова-Платонова, представлявшие собой полемику с позиций академического богословия, давали формальное удовлетворение требованию цензуры, высказанному в 1864 г. (см. преамб. прим. к французским сочинениям). Оригиналы всех двенадцати писем в восстановленном хронологическом порядке и перемежаемые восемью письмами Пальмера к Хомякову: *Birkbeck.* Русск. пер. писем IX и X, а также писем Пальмера к Хомякову был выполнен Д. А. Хомяковым и включен в *ПСС, II, 390–392, 392–395 и 435–508* (в приложении), соответственно. Д. А. Хомяков расположил письма Хомякова согласно изданию В. Биркбека и заметно дополнил крайне скудный реальный комментарий в издании Ю. Ф. Самарина. В настоящем издании печатается перевод писем Хомякова по тексту *ПСС*, заново сверенный В. А. Кошелевым с рукописными оригиналами, хранящимися в *ГИМ*. Перевод княгини Черкасской отличается точностью и не содержит тенденциозной правки, подобно переводам с французского. Княгиня Черкасская получила письма из рук самого Пальмера в Риме для возвращения их в Россию (сообщение П. Бартенева; *Пальмер, 24*). Собиратель и издатель всей переписки В. Биркбек («добрейший Биркбек», по слову Д. А. Хомякова, — *Gratieux 3, 109*) был англиканином, но большим почитателем богословия Хомякова. Он надоумил аббата Г. Мореля написать труд, положивший начало систематическому изучению богословия Хомякова на Западе (*там же*). Он же был первым наставником в православии Государыни Александры Федоровны перед ее присоединением к Церкви и навсегда остался другом царской семьи (*там же*). Подробнее о Биркбеке см.: Birckbeck and the Russian Church. Containing Essays and Articles by the

late W. J. Birckbeck, M. A., F. S. A., written in the years 1888–1915 (Being a continuation of Russia and the English Church, vol. I) // Collectedand edited by his friend A. Riley. London, 1917. Ср.: Помазанский М., прот. Друг Святой Руси (Вильям Джон Биркбек, 1859–1916) // Он же. О жизни, о вере, о Церкви. Сб. статей (1946–1976). Вып. II. Jordanville; N.-Y., 1976. С. 251–269.

После книги В. Биркбека специально переписке Хомякова и Пальмера была посвящена только одна работа: Piroschkow Vera. Die Korrespondenz zwischen Chomiakov und Palmer // Ostkirchliche Studien. 1963. Bd. 12. S. 273–294. Это обзор богословского содержания переписки с минимумом критики. «Главной ошибкой Хомякова» признается его неспособность увидеть «свободу чад Божиих» (Рим. 8, 12. — *В. Л.*) в католической Церкви, проявляющуюся в большей свободе богословских мнений в ней (S.294).

Предыстория переписки такова. В 1840–1843 гг. В. Пальмер, еще будучи англиканином, посетил Россию, где, упорно доказывая тогдашнее свое мнение о единстве веры между англиканством и православною Церковью, просил принять его в евхаристическое общение, либо, в случае несогласия принять, исправить его как еретика. Последнего Пальмер никак не ожидал, и считал, что не дать причастия ему могут разве что из каких-нибудь нецерковных соображений. Просьба Пальмера носила более чем частный характер: по дороге в Россию он представил Парижскому епископу (еп. Матфей Luscombe) свое исповедание веры, в котором англиканское учение было согласовано с православным, и получил от него грамоту к православным восточным епископам, где было сказано: «Я, Матфей, епископ шотландцев, англичан, и других людей британского происхождения, живущих в Галлии, посылаю вам диакона Вильгельма Пальмера, которого мы приняли в общение с собою <...>. Просим и всех и каждого из епископов православных Церквей, если только они вместе с нами признают тот же смысл апостольского символа, допустить его также каждому в своей епархии к общению в таинствах» (*Образцов, 170–171; там же, 169–189,* см. изложение всего дела по материалам архива Синода; Пальмер вел в это время подробный дневник, который был издан посмертно кард. Ньюменом: Palmer W. Notes of a Visit to the Russian Church. Selected and Arranged by Cardinal Newman. London, 1882; см. его изложение на русском языке: *Бартенев*). Фактически, речь шла о соединении англиканства с православием, что Святейший Синод признал недопустимым как потому, что мнения одного епископа и одного мирянина еще не говорят обо всем англиканстве, так и потому, что и епископ, как видно из его сочинений, и мирянин, как показали долгие собеседования с ним, продолжают держаться западных ересей. Из последних главным было «Филиокве»; на попытку Пальмера представить этот вопрос местным мнением, не нарушающим единства Церкви, митрополит Московский Филарет отвечал бескомпромиссно: «Я отрицаю это разделение на существенные догматы и второстепенные мнения, я полагаю, что оно противно мнению всех отцов»; согласившись отчасти с доводами Пальмера о том, что не все предметы веры одинаково первостепенны, владыка, однако, добавил, «...что и то и другое столь тесно

соединено и практически неразделимо друг от друга, что допустить его <разделение. — *В. Л.*> совершенно несогласно с единством веры и Церкви» (*Бартенев, 92*). После этого, с помощью русского священника и под воздействием аргументации Зерникова, Пальмер стал склоняться в пользу восточного учения о Св. Духе. Не оставляя своих надежд на пробуждение «кафолического начала» внутри англиканства, он возвратился в Англию, где вскоре получил I письмо Хомякова.

Действия Пальмера с 1839 г. (когда во время посещения Оксфорда Цесаревичем Александром Николаевичем он просил его прислать в Англию русских духовных лиц для рассмотрения англиканской веры: *Бартенев, 80*) по 1848 г. включительно не могут быть поняты вне контекста истории отношений православия с англиканством. (См. Florovsky G. The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910 // *Florovsky II, esp. 192–197* (о «неприсяжниках»), *205–212* (о Пальмере).) В 1712–1727гг. прошли, закончившись ничем, переговоры между Восточными патриархами и начальствующими лицами русской Церкви, с одной стороны, и англиканскими епископами — «неприсяжниками» — с другой («неприсяжниками», или «нон-юророми», стали называть тех англиканских епископов, которые в 1678 г. отказались присягнуть новому королю и, в силу этого, отделились от так наз. Established Church, они составили иерархию шотландской Церкви). Посланное патриархами Исповедание православной веры «неприсяжники» не приняли, но энергия Петра I, пока он был жив, гальванизировала предприятие, и у англичан сложилось впечатление (см. прим. к письму VII), будто греческое упрямство тогда не дало проявиться русской любви. Примечательно, что в России Пальмеру сразу же предложили принять то самое исповедание, которое посылали «неприсяжникам».

Сказанным объясняется, почему в своем стремлении реформировать англиканство в целом Пальмер начал действовать через шотландскую Церковь, хотя сам принадлежал к Established Church и именно в ней имел ближайших единомышленников —участников так называемого «оксфордского движения» с д-ром Пюзеем во главе. Друг Пальмера и также участник этого движения Г. Вильямс даже посвятил экуменической попытке «неприсяжников» образцовую для своего времени книгу: Williams G. The Orthodox Church of the East an the Eighteenth Century. London, 1868.

«Оксфордское движение» было реакцией на протестантское разложение англиканства. В стремлении не утерять церковное Предание его участники обращались к Церкви первых десяти веков, считая, что кафолическая традиция пребывает в трех главных «ответвлениях» (Branches) христианства — в Церквах римской, англиканской и восточной. Памятником этого стремления остается до сих пор не утратившее важность собрание переводов Отцов: Library of the Fathers. Ed. by E. Pusey, J. Keble, J. H. Newman. 45 vols. Oxford, 1838–1888.В условиях Западного мира естественно, что на практике «оксфордское движение» вело к Риму, и большинство его лидеров, кроме самого Пюзея, приняли латинство. Говоря в общем, Пальмер следовал тем же путем, но в своих, обычных для «оксфордцев», симпатиях к Церкви восточной слишком близко к сердцу принял русскую Церковь, и общение с ней сильно поколебало его доверие к Риму и сделало таким извилистым его

путь. Тем не менее, и в русской Церкви его привлекало не что иное, как неудачная попытка создать в ней своего рода папство — патриарх Никон; экклисиологические воззрения Пальмера всегда оставались вполне «романизирующими» (см. далее в прим.). Здесь приведем только один факт: «Пальмер до того увлекался Никоном, что, в бытность свою в Москве, когда ему показывали в патриаршей ризнице вещи, принадлежащие Никону, он с восторгом целовал их (слышано от очевидца)» (сообщение П. Бартенева; *Пальмер, 20*); Никон был для него «великим и святым человеком» (Вероисповедание 1855 г.; *там же*). Еще в начале переписки (в ответе на I письмо Хомякова) Пальмер предупреждал, что хотя единство с восточной Церковью ему сейчас кажется более легко достижимым для англиканства, «но да избавит меня Бог от того, чтобы думать или говорить когда-либо о таком деле иначе, как о ступени к окончательному соединению и нас, и восточных с Римом» (*ПСС, II, 448*). Тем не менее, у себя на родине Пальмер тогда выглядел чудаком — даже внешне: «Он и здесь <в Оксфорде. — *В. Л.*> как будто полуангличанин и полурусский. В уголку его многокнижной келии виднеется русский образок, на стене висит пальмовая ветвь; в шкапах целый круг русских богослужебных книг; часто носит наш подрясник и иногда, надевая его под ученую свою диаконскую мантию, является так в коллегиальную церковь. Есть и ряска. С товарищами своими давно открыто и решительно говорит, что наше богослужение образцовое» (письмо о. Евгения Попова гр. Н. А. Протасову от 26 дек. (с. с.) 1843 г. // *Бродский 1904, 604*).

Последовавшего в 1855 г. обращения Пальмера в латинство следовало ожидать, но тем не менее, Хомяков успел сыграть в этом своеобразную роль. Еще более значительное место принадлежит Пальмеру в жизни Хомякова. По их переписке за 1844–1854 гг. и дальнейшим отношениям, продолжавшимся до 1858–1859 гг., прослеживаются внутренние стимулы появления почти всех, кроме самых последних, богословских произведений Хомякова, причем, благодаря большей простоте и открытости языка частного письма, а также благодаря возможности видеть концепции in statu nascendi, письма к Пальмеру дают ни с чем не сравнимый материал для изучения хомяковской мысли в развитии. Пальмер был первым, и при жизни Хомякова, единственным его оппонентом, с которым Хомяков мог спорить собственно о Церкви, а не защищать веру против безбожия или церковность вообще против «внутреннего христианства» русской аристократии... Похоже, что компетентность и продуманность возражений Пальмера на II письмо застает Хомякова врасплох (см. письмо III). Открылся уровень дискуссии, к которому не могли подойти близко ни в «западнических», ни в «славянофильских» салонах.

В III письме Хомяков сделает Пальмеру уступку, которая предопределит всю двойственность его учения о Церкви: он согласится, что кафолическое («соборное») начало не принадлежит в полной мере каждой из поместных Церквей. С этой позиции едва ли можно было надеяться доказать, что именно римские заблуждения столь весомы, что отторгли эту общину от Церкви, — хотя именно так считал Хомяков, слушаясь веры, а не своих доказательств. Этим можно объяснить то, что Пальмер, по-видимому, и в латинстве продолжал себя считать близким к Хомякову по мыслям. Так,

Пальмер при встречах с о. Евгением Поповым «с особенною любовью говорил каждый раз <...> об А. Ст. Хомякове, которого последняя брошюра <*Бр. III;* см. особенно обширное прим. на С. 167 наст. изд. — *В. Л.*>, равно как и прежние, ему очень нравятся» (письмо о. Евгения к гр. А. П. Толстому от 12 ноября 1858 г. // *Бродский 1905, 119–120*). Из письма гр. Толстого о. Евгению можно судить о реакции на обращение Пальмера: «<...> Меня никогда не покидала надежда на присоединение Пальмера к православной Церкви: он слишком усердно и неутомимо искал ее, чтобы Господь отказал ему в своем откровении и просвещении и оставил его навсегда в тех противоречиях ума, которые православные друзья его с прискорбием усматривают в его исповеди, писанной в Риме <см.: *Пальмер, 16–19.— В. Л.*>. Я прошу Вас передать ему от имени всех друзей его: А. Хомякова, Т. Потемкиной, А. Н. Муравьева, моего и многих других православных, что мы не можем освоиться с мыслью о вечной духовной разлуке с ним и молим Господа: да и он с нами едиными усты и единым сердцем славит и превозносит пречестное и великолепное имя Отца и Сына и Св. Духа» (*Бродский 1905, 121*). К этому же (1858) г. относится объяснение Пальмером своего поступка: «Прибывши в Рим, я <...> вступил в сношения с одним очень избранным богословом <отцом Пассаллия>, который совершенно неожиданно <подчеркнуто нами. — *В. Л.*> сообщил мне нечто, облегчившее мое обращение, а именно, что, сохраняя мои скорее греческие, нежели латинские убеждения относительно некоторых важных спорных вопросов, я, тем не менее, могу быть принят в лоно католичества, если соглашусь не утверждать ничего противного общеизвестным догматам римской Церкви. <...> Убеждения мои почти не изменились. Только относительно вопроса о Римском престоле и особенно о главнейших доводах в пользу притязаний католицизма я нахожу, что гораздо приятнее быть на стороне наиболее сильного, чем примыкать к слабейшему. Что касается до великого богословского спора, разделяющего восточную и римскую Церкви, то <...> я по-прежнему поддерживал бы греческое богословие как самое древнее и удовлетворительное <...>». Он выражал затем надежду, что существует все же способ примирения обоих богословий — «...но я ничего больше не желал бы, как провести остаток моих дней в изучении этого вопроса» (письмо к А. П. Толстому от 20 марта 1858 г. // *Пальмер, 22*).

О том, какое православие смогло бы обратить Пальмера, как-то сказал один из его русских друзей (сообщение П. Бартенева): «Покойный граф А. П. Толстой, в Задонске, на открытии мощей Св. Тихона <1861 г. — *В. Л.*>, когда молитвенным восторгом объяты были несметные толпы народа, вспомнил про Пальмера и выразился одному из наших знакомых: «Вот если бы тут был Пальмер, то верно бы навсегда остался с нами» (*Пальмер, 24*).

Четкая граница между Церковью и неправославием оказалась размыта, коль скоро ложные богословские мнения были признаны возможными для поместных Церквей (ср. жесткость противоположной позиции митр. Филарета). Но могло ли получиться иначе, коль скоро поместным Церквам было отказано в том, что Хомяков позднее назовет «соборностью»? Ясно поэтому, что первым этапом православного воцерковления понятия «соборность»

стало распространение его на каждую общину с епископом во главе и разъяснение «внутреннего» смысла в самой «внешней» организации Церкви (здесь велико историческое значение статьи о. Георгия Флоровского о иерархии (1934): The Sacrament of Pentecost // *Florovsky III, 189–200).*

Очевидно, что Хомякову пришлось выхолостить учение о поместной Церкви, чтобы оправдать свое моралистическое понимание очищения от греха, святости и цели христианской жизни, — столь чуждое православному учению о спасении как обожении, живой проповедью которого был тогда Св. Серафим Саровский с его «стяжанием Духа Святаго». Подмена христианской аскетики моралистическим суррогатом была обычной в обществе и духовных школах (ср. в прим. ****** к С. 104 слова Св. Серафима о том, в какую тьму мы зашли под видом просвещения), но никто, кроме Хомякова, не думал с его помощью доказывать исключительность и божественность православной Церкви. В самой постановке такой задачи чувствуется, насколько далеко Хомяков ушел от своих же воззрений: обычно те, кто, подобно ему, хотели строить христианскую жизнь не на путях «Добротолюбия», исходили из другого духовного опыта — опыта жизни, прежде всего, «хорошим человеком», по-человечески добросовестно относящимся и к своей религии, — а этот опыт невозможно отрицать в инославии.

Итак, в письмах к Пальмеру перед нами существенно другой Хомяков: не «рыцарь Церкви», поражающий светское безбожие, латинскую схоластику и протестантство Лютерова образца, но человек растерянный и мечущийся перед лицом непонятного противника, которого он так и не успел как следует разглядеть, — перед лицом «теории ответвлений» в варианте «оксфордцев» и нового свободного от схоластики поколения латинян. Эта теория, столь распространившаяся в XX в., бывает готова принять всю православную догматику, прося только одной уступки: в самых ограниченных пределах, но допустить заблуждение в вере как норму для христианства, а не как грех или следствие греха. И разве найдутся силы отказать в этой просьбе, когда бывающее по освобождении от страстей прямое ви́дение Бога подменяют человеческим «нравственным совершенством», и когда осуществление в себе жизни Тела Христова — абсолютно безгрешной жизни воплощенного Бога — не воспринимается как единственная и реальная цель земного существования, за небрежение о которой «много спросится» (Лк. 12, 48)?

I ПИСЬМО

С. 245 * Только первое письмо начинается официальным Sir, а в остальных стоит либо Most Reverend («Ваше Высокопреподобие»), либо Most Reverend and Dear Sir («Ваше Высокопреподобие и милостивый государь»). В русском переводе эти различия не передаются.

** Профессора П. Г. Редкина.

*** Английский перевод стихотворения Хомякова «К детям» (1839); текст опубликован: *Birkbeck, 2.*

**** Текст был послан Пальмером Хомякову в 1844 г. вместе с утраченным письмом. Далее Хомяков затрагивает вопросы, в которых вера Пальмера отклонялась от англиканского протестантизма.

***** Известность получила только одна книга Тейнера (во франц. пер. с итальянского): Theiner P., prêtre de l'Oratoire. L'Eglise schismatique russe d'après les relations récentes du prétendu Saint Synode. Paris, 1846, — очевидно, она и имеется в виду. Написанная по поводу возвращения в православие белорусских униатов (1830-е гг.), она содержала много грязи относительно русской Церкви (что видно даже из названия: «Русская раскольничья Церковь — по недавним распоряжениям мнимо-Священного Синода»). Об ее известности в Англии свидетельствует о. Евгений Попов, указывая ее в числе источников «одной статьи в 68 стр., написанной, кажется, не чернилами, а просто одной желчью» в католическом Dublin Review (письмо к гр. Протасову от 3 января 1848 г.; *Бродский 1904, 740*). Однако установить точнее, в каком отношении находятся писания Тейнера к переписке Пальмера с Хомяковым, не удалось.

С. 246 * Упоминаемое Хомяковым письмо утрачено. Слова «о соединении всех» взяты из третьего прошения великой ектеньи, провозглашаемой диаконом во вступительной части каждого из важнейших богослужений (утрени, литургии оглашенных, литургии верных, великого водосвятия и др.): «О мире всего мира, благостоянии святых Божиих церквей и соединении всех, Господу помолимся. — Лик (хор): Господи помилуй», — это прошение о сохранении единства единой Церкви, состоящей из поместных Церквей, а вовсе не о единстве Церкви с еретическими собраниями. Для тех, кто, как Пальмер, считал Церковь «разделенной», смысл этого прошения естественно менялся — оно становилось прошением о преодолении «разделения». В контексте хомяковского письма прошение также обретает своеобразное толкование, но другое: молитвы о обращении еретиков.

** Эти слова вызвали недоумение Пальмера, который, цитируя их во втором своем ответе, снабдил их знаком вопроса. Д. А. Хомяков говорит в примечании по этому поводу: «...Ему, видимо, осталось непонятным лестное значение этого выражения (modest) в устах Хомякова, и может быть, он несколько оскорбился эпитетом скромный, приняв его в умалительном смысле. В мысли Хомякова эпитет этот, данный английской науке, служит для противоположения ее «кичливой науке немецкой» (*ПСС, II, 441*).

*** Пальмер говорит о тенденции «оксфордского движения».

С. 247 * Т. е. богословов в духе Ж. де Местра, чью позицию Хомяков считал наиболее чистым и совершенным выражением римского учения.

** По условиям Брестской унии 1596 г., воспроизводившим условия Флорентийской унии 1439 г., от униатов не требовалось вносить прибавку «филиокве» в Символ веры.

*** Union — собственно, «уния».

**** См. письмо III.

***** О них см. выше — преамб. прим. к письмам Пальмеру.

II ПИСЬМО

В ответ на первое письмо, встреченное с искренней заинтересованностью и радостью, Пальмер прислал свою книгу стихотворных переводов на английский различных произведений церковной поэзии, преимущественно с латинского: Palmer W Short Poems and Hymns, the latter mostly translations. Oxford, 1845.В эпиграф (на титульном листе по-английски) были вынесены слова «О мире всего міра... Господу помолимся». На обороте титула смесью русских и греческих букв было написано СТИХОТВОРЕНИЯ // ΔІАКОНА В. В. ПАЛЬМЕРА.ОКСФОРΔЪ. 1845. В. Биркбек (*12*) объясняет инициалы «В. В.» как «Василия Васильевича» — это имя казалось Пальмеру наиболее близким, по церковному календарю, к его имени Вильям. Книге было предпослано Letter Dedicatory — «Посвятительное послание», обращенное к Хомякову и содержащее подробный ответ на его I письмо (Д. А. Хомяков называет его «печатным ответом» на I письмо). Этот «печатный ответ» и имеет в виду Хомяков, когда отвечает Пальмеру в своем II письме. Присылку книги Хомякову Пальмер сопроводил еще и особым письмом («письменный ответ», по Д. А. Хомякову), в котором не касался вопросов веры. Содержание печатного ответа Пальмера нам кажется достаточно ясно изложенным в ответе на него Хомякова.

С. 248 * Они находились в «печатном ответе» Пальмера на I письмо Хомякова.

С. 250 * Хомяков говорит об этом в сослагательном наклонении, очевидно, не зная, что как раз в это время приобретались для православия районы к востоку и юго-востоку от России: в первой половине XIX в. русские миссионеры обратили Алтай и некоторые другие районы Сибири, перенесли православие на Американский континент, где оно до сих пор остается национальным вероисповеданием аляскинских алеутов, начала действовать русская миссия в Китае, где через несколько десятилетий сложилась автономная поместная Церковь (почти уничтоженная физически во время «культурной революции», в 1966 г.). С другой стороны, огромные успехи были достигнуты в ликвидации Брестской унии на западно-русских землях (преимущественно в Белоруссии): так, в 1838г. произошло присоединение к православию около 3 млн. униатов. Кроме того, важнейшей задачей оставалась борьба с расколом, а в западных землях — еще и с новыми сектами протестантского происхождения. Таким образом, преимущественным вниманием русской Церкви тогда должны были пользоваться совсем не те земли и не те народы, на которые смотрело тогдашнее образованное общество, не исключая и Хомякова.

** В этом замечании проскальзывает неверие Хомякова в личную святость в том смысле, в каком учит православная Церковь. (См. выше прим. * к С. 14). По учению Церкви, свидетельствовать о Христе можно только личным примером стяжания Святаго Духа, и именно так основываются новые христианские общины и монастыри — поэтому столь характерно для Церкви почитание святых первоучителей разных народов и основателей монастырей. Убедительность личного примера святого основана не на человеческих свойствах его характера, а на том, что он сам стал Богом, хотя и не в силу рождения (не по природе), а по благодати Божией. По объяснению Св. Максима Исповедника, видеть в святом воплощенного Бога люди могут в той же мере, в какой они видели Его в Иисусе Христе — в зависимости от собственной чистоты; в каждом из святых «... Бог становится узнаваемым для рожденных» (Св. Максим Исповедник. II письмо к Фоме, 2//Canart P La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur. Byzantion, 1964.T. 34. P. 429, 1.22). Распространение даже верного по букве учения, но взятого вне опыта святой жизни того, кто его распространяет, неизбежно выродилось бы в проповедь лжехристианства. Отсюда значительная, по сравнению с западными конфессиями последних веков или со средневековыми несторианами, осторожность православия в организации всевозможных миссий и просветительских учреждений: православными миссионерами чаще всего невольно становились пленники, купцы, монахи, искавшие в глухих местах уединенной жизни. Зная об этой исторической особенности православия, Хомяков, как видно, соглашался с ее западным истолкованием — как следствия духовной косности.

С. 251 * В ответ на комплимент в I письме Хомякова по поводу отклонения Пальмера от определенных заблуждений протестантизма Пальмер указывал, что англиканская Церковь в целом никогда им не следовала, и что в ней всегда сохранялось истинно церковное направление.

** Одно из названий «оксфордского движения», по имени его основателя д-ра Пюзея.

*** Пальмер и Хомяков имеют здесь в виду различие между поклонением «служебным» (*λατρευτικῶς*), подобающим только Богу, и «относительным» (*σχετικῶς*), подобающим тому, в чем (или в ком) Бог пребывает; это терминологическое различие было разработано при разъяснении догмата иконопочитания.

С. 252 * Рим. 15, 30; 2 Кор. 1, 11; Флп. 1, 19; Флм. 22.

С. 253 * Отмечено цензором в 1868 г.

** О Св. Троице, 15.12: «Итак, не напрасно в сей Троице не называется никакое Слово, кроме Сына, ниже́ никакой Дар, кроме Духа Святаго, ниже́ никто, от Которого рождено Слово и исходит первично (principaliter) Дух Святый, кроме Бога Отца. «Principaliter» же добавил я затем, чтобы указать исхождение Духа Святаго и от Сына» (цитируется по-латыни в прим. Ю. Ф. Самарина). Пальмер, ссылаясь на Зерникова, указывал Хомякову на подложный характер обоих упоминаний о «principaliter»; последовавшие на это разъяснения Хомякова см. в III письме. В отличие от Зерникова, Хомякова, Пальмера и Ю. Ф. Самарина, современная критика допускает подлинность первого упоминания «principaliter» и дает ему разъяснение,

более или менее (в зависимости от позиции исследователя) близкое к предложенному здесь Хомяковым.

С. 254 * IV Вселенский собор, в Халкидоне. См. прим. ****** к С. 11.

** См. прим. ** к С. 41.

*** В столь категоричном отрицании этой гипотезы Хомяков абсолютно несправедлив: над монофизитством с момента зарождения тяготел соблазн слияния ипостасной реальности Сына с другими ипостасями Св. Троицы; на этой почве возникло учение монофизитского патриарха Александрии Дамиана (578–604) о тождественности ипостасной реальности трех Лиц Божества. Эти обстоятельства внутренней истории монофизитства становятся известны лишь в последнее время. Поэтому и Пальмер согласился с Хомяковым.

**** Хомяков демонстрирует полное незнание действительной ситуации VII в.: в Египте православие едва теплилось, абсолютно преобладало монофизитство, но в I половине века значительное число монофизитов перешло в монофелитскую ересь; в Сирии восточной (Персии) шла острая борьба между монофизитством и несторианством, православных же оставались единицы; в Сирии западной преобладали монофизиты, хотя и православные были сравнительно сильны. В неназванных Хомяковым областях (Армении, Грузии, Нубии и др.) шла решительная борьба между монофизитством и православием, а также между разными сектами монофизитов.

***** В ответ на это сопоставление Пальмер высказал свои недоумения по поводу такой ранней датировки инквизиции. Ответ Хомякова см. в письме III.

С. 256 * Утверждается невозможность сохранения греха даже в земном церковном сообществе; эта мысль будет подробно развита в заключительной части письма, а вскоре за тем — в *ЦО*. Позднее та же мысль будет разрабатываться во французских брошюрах. Однако, в системе воззрений Хомякова невозможно последовательно утверждать полноту кафоличности каждой из поместных Церквей. Возражения Пальмера на II письмо заставят его существенно сдать позиции — ср. письмо III.

** Этот аргумент обнаруживает в хомяковских воззрениях 1845г. бóльшую расплывчатость, нежели в дальнейшем: здесь отделившиеся общины предстают еще как бы не совсем потерявшими связь с Церковью, так что полнота церковного волеизъявления (например, Вселенский собор) как будто требовала бы учета их мнения. Это высказывание не согласуется ни с более поздними взглядами Хомякова, ни с церковным Преданием, согласно которому Вселенский собор не требует какого-либо соглашения с западными еретиками (разбор святоотеческих свидетельств об этом см.: Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. Сб. 4. М., 1968.С. 5–36). Фактическая сторона этого аргумента также не выдерживает критики. Так, например, ряд соборов, непризнанных на Западе, признается православной Церковью на одном уровне со вселенскими как их непосредственное «развитие» — если воспользоваться самоопределением одного из таких соборов, Константинопольского 1351 г. (провозгласившего учение Св. Григория Паламы единственно православным). Таковы, кроме названного: Трулльский собор

690 г. («пятошестой» — продолжение V и VI Вселенских Константинопольский 879–880 «VIII Вселенский», утвердивший учение Св. Фотия, Константинопольский 1054 г. (проклявший латинян на основании анафемы V Вселенского собора «трем главам»), два Константинопольских 1156 и 1157 гг. (о Евхаристии в связи с учением о Св. Троице), Константинопольский 1285г. (православное учение об отношении Сына к исхождению Св. Духа).

С. 258 * Св. Викентий Лиринский. Наставление (commonitorium), 2.3. Более полный текст: «Мы придерживаемся того, во что везде, во что всегда, во что все веруют». Хомяков знал эту фразу из третьих рук и, очевидно, не понимал ее изначального смысла: вера кафолической Церкви неизменна ни в пространстве, ни во времени, ни в зависимости от народа. Подробно см.: *Florovsky I, 73–75.*

** Dewar E. H. German Protestantism and the right of privat judgment in the interpretation of Holy Scripture. A brief history of German theology, from the Reformation to the present time. In a series of Letters to a Layman. London, 1844.

ПИСЬМО III

В чистовом оригинале письмо датировано 28 ноября 1846 г. В III письме Хомяков, главным образом, стремится обосновать свое различение непогрешимой истинной кафолической Церкви и несовершенства тех народов, которые являются ее членами; при этом Пальмер вынуждает его признать возможность заблуждений для поместных Церквей. Такая постановка вопроса была обусловлена серьезными возражениями, представленными Пальмером в ответе на II письмо. Приводим этот ответ в пространных извлечениях, т. к. в противном случае не было бы возможности оценить, насколько ответы Хомякова соответствуют аргументации оппонента. Три важнейших из доводов Пальмера направлены на доказательство того, что восточная Церковь является лишь одной из поместных Церквей или, точнее, что совокупность поместных Церквей, ее составляющих, не представляет полноты кафолической Церкви. 1. «Главный довод» — нет ревности к миссионерству: «Я утверждаю лично от себя, что никогда до сих пор еще не встречал ни одного члена восточной Церкви, ни светского, ни священника, ни епископа, который выказывал бы малейший признак истинного убеждения в том, что его Церковь — «одна истинная». Я не встречал ни одного, который не признал бы, при настоятельной постановке вопроса, что римская, латинская Церковь живет истинною духовною жизнию. Я не встречал ни одного, который, движимый внезапным порывом собственной веры, приглашал бы меня обратиться <...>. Вы оговариваетесь, правда, тем, что просите не судить о вас по действиям вашим или по складу ума, вам свойственного, а только желаете беспристрастного рассмотрения вопроса об

«исхождении» и т. д. Но ведь не можете же вы не усматривать сами, что некоторые духовные черты (равно как и некоторые обстоятельства), когда они очень развиты и укоренены, налагают некий отпечаток на самое общество <body — некоторое церковное образование. — *В. Л.*> и перестают быть недостатками только личными. Отдельные члены истинной Церкви могут иметь недостаточную ревность к просвещению и обращению народов: но общество <body. — *В. Л.*> как целое и очень многие из членов в частности всегда и необходимо будут иметь и проявлять наглядно всему миру свойственный им дух проповеди. Если такое общество является всему миру лишенным сего духа, то одного этого, без всяких других доводов, достаточно, чтобы опровергнуть его похвальбу, что оно одно — истинная Церковь. Не рассмеялись ли бы вы сами, если бы несторианин, или абиссинец, или армянин на ваше замечание, что полное отсуствие в них ревности к обращению остального мира и других отторгшихся (по мнению их) Церквей опровергает их жалкие притязания; если бы они, говорю я, ответили оправданием или разъяснениями, почерпнутыми из их местных условий и иных частных обстоятельств их истории? Такие оправдания могли бы быть основательными и достаточными в некоторой степени для еретических или схизматических обществ или даже для частных Церквей, которые не еретичны и не схизматичны, но которые, составляя сами часть, не обязаны проявлять все необходимые признаки или черты «целого». Но такие оправдания, связанные с исключительным притязанием быть «целым», только сильнее оттеняют заблуждение и делают такое умопомрачение еще более жалким, так как оно бессознательное» (Цит. по: *ПСС, II, 457–458*). Из возражений Хомякова на это главным было различение характера кафолической Церкви и характера принадлежащих к ней народов. 2. Церковь римская обладает существенными чертами истинной Церкви, которых Церковь восточная лишена: «<...> Если бы даже несториане были одни во всем мире, и не было бы других христиан для противопоставления им, можно было бы почесть христианство само за нечто явно неудавшееся, и что данные ему обещания «сошли на нет», коль скоро истинная Церковь дошла до такого состояния, или коль скоро когда бы то ни было лишилась своих существенных отличий. Но когда рядом с этим обществом, считающим себя единственною истинною Церковью (хотя оно и лишено некоторых существенных черт оной), имеется другое большее общество, вполне обладающее тем, чего первое лишено, — тогда уже не одни недостатки первого доказывают несостоятельность его притязаний, но и сравнительный контраст, представляемый вторым. Теперь латинская Церковь являет не только одну, но много важных черт такого именно превосходства <...>» *(Там же, 459)*. Ответы Хомякова — о том, что бедность — не порок, а латинское миссионерство не вполне христианское, — попрежнему (ср. письмо II) не подходят близко к православному пониманию свидетельствования о Христе. 3. Хомяков, по утверждению Пальмера, сам не верит в то, о чем пишет, ибо в своих надеждах на просвещение заблудших братьев уповает не на свидетельствование истины истинною Церковью, а лишь на здоровые силы человеческой природы: «Вас удивит, когда я скажу, что в собственном письме вашем нахожу выражение этого неверия? «Что можем мы делать на

Западе?» спрашиваете вы и т. д. «Единственный остающийся нам путь —тревожное ожидание исхода борьбы, идущей теперь везде, и выражение нашего сочувствия в молитвах к Богу, да дарует Он победу лучшей части» — чего? Мира, именуемого христианским, т. е. истинной Церкви и ее представителям, ибо они лучшая часть именуемого христианским мира? Нет, — лучшей лишь стороне человеческой природы. Совершенно отличны от этого должны быть язык и чувства единой истинной Церкви и ее членов, как бы ни были многочисленны, велики, сильны, учены важнейшие епископы той Церкви, еретические и схизматические, с которыми ей приходится бороться. Такие выражения в устах ваших, в то время, когда вы особенно наклонны к «восточничанию», есть сознание того, что вы либо ничто, либо никак не более частной Церкви» (*Там же*). Во II письме у Хомякова было буквально сказано: «... выражать сочувствие наше теплыми молитвами к Господу, дабы Он даровал победу чистейшим побуждениям и лучшим силам человеческой природы» (С. 250 наст. изд.). Прямого ответа на это возражение Хомяков не дает вообще (см. ниже, в прим.).

Письменного ответа Пальмера на III письмо Хомякова, по-видимому, не последовало, т. к. в июле 1847 г. сам Хомяков посетил Англию и познакомился лично с Пальмером и другими представителями «оксфордского движения» (*Birkbeck, 73*).

С. 260 * В нижеследующем перечне из трех пунктов вся центральная, наиболее «теоретическая» часть письма Пальмера (представленная выше в извлечениях) сформулирована в п. I, а следующие два пункта касаются примеров, указанных Пальмером в заключительной части письма.

** У Пальмера было сказано: «<...> я должен выразить вам мое полное сочувствие по поводу ваших прекрасных замечаний насчет заблуждения <...>, заключающегося в предположении, что не только каждая частная Церковь может впадать в частные заблуждения, не переставая принадлежать к Вселенской Церкви, но что и вся Кафолическая Церковь может временно подпадать заблуждениям, либо одним и тем же во всех частях своих, либо разным в разных обществах <...>. Это, конечно, очень распространенное мнение, очень ложное и, конечно, в сущности еретическое, если только дело касается заблуждения существенного в догмате или в дисциплине. В противном же случае, если вы категорически сказали бы, что имеете в виду второстепенные ошибки или злоупотребления, которые не колеблят самой веры или не доходят до ереси — в этом ограниченном смысле я не отрицаю за частными Церквами или даже за Вселенскою возможности временно подпадать таким заблуждениям или злоупотреблениям. <...> Так, в римской Церкви продажа индульгенций, а в вашей, русской, неканоническое перекрещивание уже крещеных христиан, господствовали много лет и даже освящались местными постановлениями» (Цит. по: *ПСС, II, 464–465*).

С. 261 * Прозрачный намек на Пальмера и, по всей видимости, косвенный ответ на его замечание по поводу неверия Хомякова в собственные слова (см. преамбулу). Однако, и здесь Хомяков говорит о «человеческих усилиях», тогда как Пальмер говорил об усилиях Церкви, осуществ-

ляемых через ее членов. В этом в очередной раз проявляется незнание православного учения о спасении как обожении и стяжании Духа Святаго, Которому единственному дано проповедовать Иисуса Господом (ср.: 1 Кор. 12, 3).

** Лк. 16, 19–31.

*** См. прим. * к С. 250

**** Различение народного характера и характера Церкви, членами которой эти народы являются. Хомяков делает первый шаг на пути уступок Пальмеру, что закончится признанием возможности порока в поместной Церкви: уже в этой формулировке заключается необычная для Хомякова двусмысленность, т. к. невольно ему пришлось сказать об этническом, а не только личном членстве в Церкви, тогда как Церковь устраивается на земле по-местно, а не по-этнически.

С. 262 * Очевидно, Хомяков говорит о эпохе после 1054 г. Он упускает из виду многовековые и довольно успешные усилия русской Церкви по обращению нерусских подданных Московского Государя.

** Доводя до абсурда хомяковскую аргументацию из II письма, Пальмер приводил пример: «<...> Вы не должны судить нас по поведению или чертам отдельных членов наших, говорит несторианин. Вы должны только рассматривать богословский вопрос. <...> мы во всех отношениях в невыгоде, сравнительно с этими греками и латинянами, которых мы правильно обзываем еретиками и которых мы должны по нашему учению желать обратить, хотя в теперешнем нашем положении сравнительно с ними мы не можем и думать о том, чтобы на них воздействовать. Единственная наша надежда, что они сами на себя воздействуют и сами по себе вернутся к истине, которую в настоящую минуту мы одни содержим. Это, конечно, я сознаюсь, аргумент карикатурный, ибо в нем все преувеличено; тем не менее, это тот самый довод, который приводится в защиту греческой Церкви» (Цит. по: *ПСС, II, 458*).

*** Приблизительно, с VII по XIII вв. Следующий ниже счет на миллионы преувеличен.

С. 263 * Замечание показывает, что Хомяков, все же зная о миссионерах своего времени, подобно большинству современников, очень скромно оценивал результаты их трудов. В XX в. станет обычной гораздо более высокая оценка, что естественно, т. к. результаты миссионерской деятельности не могут быть немедленными.

** Деян. 10, 3–25.

С. 264 * Т. е. готовность соединиться с Римом на условиях исключения «Филиокве» из Символа без какого бы то ни было предварительного богословского обсуждения. Св. Марк стремился удержать дискуссию во Флоренции обсуждением незаконности самого факта прибавки, но латиняне стремились уклониться от этого и навязали ему дискуссию по существу догмата. О возможности подобных «снисхождений» в догматических формулировках см. ниже.

** Образ римской ереси заимствован для этого сравнения из нелюбезных Хомякову схоластических пособий (ср. след. прим.). В действительности,

Св. Марк на Флорентийском соборе, очевидно, пытался защитить православное почитание Св. Духа с пастырских позиций Св. Василия Великого (которые тот занимал в отношении родственной арианству духоборческой ереси македониан; на творения Св. Василия Св. Марк постоянно опирался в соборных прениях). Св. Василий, а за ним и II Вселенский собор с его Символом веры, не требовал от македониан исповедания Св. Духа Богом и третьей ипостасью Божества, а требовал лишь проклясть тех, кто зовет Его тварью, и исповедать Его Господом; в условиях тогдашней церковной жизни это приводило к неявному признанию Св. Духа Богом. Что касается догмата латинян о «Филиокве», то, при обсуждении строго в рамках триадологии (как это было во Флоренции), он отвергается православными за неявное признание двух начал в Св. Троице — не только Отца, но и Сына, что равнозначно разделению единого Бога; словесное отрицание этого латинянами, подтвержденное во Флоренции («Дух Св. исходит от Отца и Сына как от единого начала»), не спасает веру от извращения под действием внутренней логики лжеучения. В таких условиях, т. е. при обеспеченном согласии латинян заявить принцип единоначалия в Св. Троице, Св. Марк считал достаточным убрать из Символа ложный ориентир, чтобы подрубить корень ереси. Категорическое несогласие на это латинян стало косвенным свидетельством его правоты. Добавим, что Св. Марк выбрал такую тактику после того, как более столетия Святые Отцы предлагали латинянам сохранить свое «Филиокве», но только дать ему православное истолкование.

*** Отмечено цензором в 1868 г. Здесь Хомяков еще повторяет одно из частых в его время мнений книжного богословствования. К ближайшему после этого письма времени относятся его первые самостоятельные размышления на тему троичного догмата *(ЦО)*, в результате которых он придет к иному взгляду на добавку «Филиокве» (См. прим. * к С. 142).

**** Если только отвести для «Филиокве» место мнения, а не догмата. Подобных мыслей Хомяков больше никогда не выскажет, но вероятно, это утверждение, бывшее результатом его неподготовленности к полемике с Пальмером (очевидно, он не ожидал столь продуманного логически и столь аргументированного исторически отпора на свое II письмо), сыграло заметную роль в обращении последнего к латинству: по признанию самого Пальмера, единственное неразрешимое для него препятсвие отпало, когда он узнал от иезуитов, что римская Церковь допускает свободу «мнения» относительно «Филиокве» (см. С. 417 наст. тома). Об исторических прецедентах такого решения проблемы см. прим. * к С. 142.

С. 265 * См. прим. * к С. 54.

** Хомяков дает корректное, с точки зрения дисциплинарной или пастырской, различение между еретическим мнением и ересью как таковой. Однако, в контексте его богословия, не учитывающего реальности воплощенного Христа в каждом из членов Церкви, это высказывание расходится с церковным Преданием в аспекте догматическом и аскетическом. Вопреки мнению Хомякова, общечеловеческая греховность (1 Ин. 1, 9–10) и проистекающее из нее неведение становятся невозможными для «рожденного от Бога» (I Ин. 3, 9), т. е. члена Церкви. Неведение, делающее возможными ошибочные богословские мнения, есть порождение и обнаружение раздво-

енности жизни человека между Церковью и грехом (ср. Рим. 7, 23–25), которое полностью преодолевается в совершенной христианской жизни святых еще на земле. По слову Св. Макария Египетского, словесные заповеди и догматы подобны звездам, чтобы не сбились с дороги те, кто еще бредет в ночи, но они уже не нужны тем, для кого воссиял день. Отсюда святоотеческое учение о «ведении» (греч. «гносис»), приходящем по избавлении от греховных страстей.

*** В этой фразе Хомяков формулирует раз и навсегда тот общий принцип, из которого он будет исходить при обсуждении крещения Пальмера (в письмах III, VIII и X). Ничего иного и нельзя вывести, если исходить из убеждения, что есть лишь единственная кафолическая Церковь, и она одна обладает всей полнотой благодати, дарованной Боговоплощением. К этому выводу не могло прийти школьное богословие XIX в., в котором Церковь рассматривали лишь как одно из тварных сообществ, пусть и наиболее совершенное; разнообразие правил принятия в Церковь одних и тех же еретиков и раскольников, допущенное общецерковными правилами (1 правилом Св. Василия Великого и 95 правилом Трулльского собора), не могло быть объяснено в нем иначе, как допущенная в Церкви непоследовательность в отношении к своему же учению. Резюмируя святоотеческое понимание этого вопроса, крупнейший современный православный канонист епископ Петр (Л'Юлье) писал: «Будучи полновластной владычицей благодати, и следовательно, тех путей, которыми она сообщается, таинств, — Церковь может, смотря по обстоятельствам и в виде наибольшего блага, принимать как действительное то, что недействительно по природе, равно как и считать недействительным то, что было совершено в другом исповедании, хотя бы и по согласному с ее собственным чину» (Pierre (L'Huillier), hierom. Economie ecclésiastique et réitération des sacrements. Notes de théologie orthodoxe // *Ir 1937. V. 14. P. 231*).

С. 266 * Возможность такого примера показывает, что еще во времена Хомякова в русской Церкви употребление обряда венчания соответствовало древней практике. В послереволюционное время, когда стали происходить многочисленные обращения из безбожия, чаще считают за благо совершить обряд, если только оба супруга обратились.

С. 267 * Возможность заблуждений в поместной Церкви (не отторгающих ее, тем не менее, от кафолического единства) формально признана. У Хомякова осталось лишь одно существенное расхождение с Пальмером (и в целом с Branch theory, как она существовала в «проримской» части «оксфордского движения»): считать ли главное, по их общему мнению, римское заблуждение о «Филиокве» допустимым или недопустимым в рамках соборного единства. При этом Хомяков уже успел проявить нетвердость и здесь, согласившись терпеть «Филиокве» на правах мнения. Т. о., в этом письме Хомяков сформулировал Пальмеру те самые условия, на которых тот перейдет в латинство.

** В пространном примечании Д. А. Хомякова к этим словам (*ПСС, II, 347–348*) приводятся дополнительные примеры и, между прочим, сказано: «Автор, впрочем, придает значение именно тому обстоятельству, что в Испании сама Церковь, в лице духовенства, принимала участие в

преследовании. Этому историческому факту Хомяков, кажется, придавал особое значение, видя в нем подтверждение своего убеждения в том, что познание истины зависит от высоты нравственного строя души: искажение вероучения должно было найти себе исходную точку в искаженной духовно среде, каковой является среда испанской церковности, особенно в эпоху Вестготского владычества».

С. 268 * Об истории введения «Филиокве» см. прим. *** к С. 39.

** Вместе с ответом на II письмо Хомякова Пальмер прислал ему, с просьбой передать определенным лицам, несколько экземпляров своей книги «Согласование англиканского учения с учением кафолической, апостольской восточной Церкви». Издано анонимно: A Harmony of Anglican Doctrine with the Doctrine of the Catholic and Apostolic Church of the East. Aberdeen, 1846. В работу вошел полный английский перевод Катехизиса митр. Филарета, выполненный капелланом англиканской церкви в Кронштадте г. Блакмором (Пальмер называет его своим «приятелем», говоря, что для него он и напечатал эту работу, см. в кн.: *ПСС, II, 452*), снабженный разбором В. Пальмера. Вошло в греческую книгу Пальмера (преамбула прим. к письму VII).

*** Предполагаем, что речь идет о документах, использованных Пальмером для апелляции к шотландским епископам (см. преамбулу прим. к письму V).

С. 271 * В тексте подлинника «the almost Calvinist Ussher» Пальмер зачеркнул «almost» («почти») (*Birkbeck, 70*).

** Таково же станет мнение Пальмера, когда он придет к мысли о невозможности оставаться в англиканстве.

*** Пальмер обратится в латинство, решив, что подобная уверенность может не простираться на «Филиокве».

С. 272 * Апок. 22, 20.

IV ПИСЬМО

Часть до первого постскриптума датирована 18 сентября 1847, постскриптум — 14 мая 1848 г. Письмо написано после отъезда из Англии и содержит (в постскриптуме) отчет о некоторых хлопотах по делу Пальмера, начатых Хомяковым в России.

С. 274 * Графом Н. А. Протасовым, обер-прокурором Св. Синода. В связи с его отношением к английским делам см. письма к нему прот. Е. И. Попова (*Бродский 1904*).

** Ср.: *Флоровский, 203–209, особ. 204:* «Воспитанный гувернером-иезуитом, окруживший себя сотрудниками и советниками чаще всего из

бывшей Полоцкой униатской коллегии, в своей деятельности Протасов был выразителем какого-то своеобразного и обмирщенного бюрократического латинизма <...>. К самому Риму у Протасова симпатий вовсе не было...».

*** Митрополит Московский Филарет (Дроздов). О его отношении к делу Пальмера см. С. 414—415, а также в след. письмах.

С. 275 * По поводу отношения «оксфордского движения» к Гампдену о. Евгений Попов писал графу Протасову (3 января 1848): «Действиям этой же партии, конечно, должно приписать и то <...>, что Dr. Hampden, быть может, недалеко отходящий по своим взглядам от г. Бунсена и Арнольди <формально протестантов. — *В. Л.*> и теперь избираемый в епископы, встретил такое сопротивление в духовенстве» (*Бродский 1904, 739*).

С. 380 * Хомяков познакомился с ним в Англии. Известно письмо к нему Хомякова 1846 г. (в кн.: *ПСС, VIII, 450—456* (англ. текст), *457—462* (рус. пер.)) Входило в *Соч., II.*

** Д. А. Валуева.

*** Революционные события 1848 г. в Европе.

V ПИСЬМО

Датируется концом 1850 г.

По причинам, названным в начале письма, Хомяков долго не писал Пальмеру, ответившему на его IV письмо. Поэтому он едва вскользь реагирует на рассказ Пальмера о критической эпохе его жизни — апелляции к епископам шотландской Церкви, поданной от имени ее Парижского епископа Матфея летом 1848 г. (см.: Palmer W An Appeal to the Scottish Bishops. Edinburgh, 1849). Сущность этой апелляции состояла в требовании сначала дисциплинарных, а в перспективе и вероучительных реформ, направленных на восстановление в этой части англиканской Церкви (обладавшей юрисдикционной независимостью) начал кафоличности, которые пока допускались в ней только на уровне личного мнения. Определившийся к концу 1848 г. неуспех этого предприятия заставит Пальмера считать себя вне англиканства (по его словам, к моменту перехода в латинство (1855) он уже 8 лет был вне всякой Церкви: *Пальмер, 18*).

Почти все внимание Хомякова в настоящем письме сосредоточено на Послании Восточных патриархов 1848 г. О нем см. прим. * к С. 49.

С. 277 * Отмечено цензурой в 1868 г.

С. 280 * Митрополит Филарет, епархиальный архиерей Хомякова (отсюда «наш»).

С. 281 * Прим. Д. А. Хомякова: «Это место <весь абзац о Коссовиче. — *В. Л.*> было выпущено Ю. Ф. Самариным в первом издании, вероятно

потому, что К. А. Коссович был еще в живых...» (затем приводятся данные о близких отношениях между Хомяковым и Коссовичем с ссылкой на сохранившиеся письма Коссовича к Хомякову и цитируется восторженное латинское посвящение памяти Хомякова книги Коссовича «Четыре статьи из Зендавесты», 1861 г.).

VI ПИСЬМО

V письмо Хомякова Пальмер получил лишь 6 марта 1851 г., но и тогда обстоятельства его жизни (см. ниже) воспрепятствовали ему сразу ответить. Не дождавшись ответа Пальмера, Хомяков обращается к нему с новым письмом. Поводом служит дело Горгама (см. прим. * к С. 162) и установление латинской иерархии в Англии.

С. 282 * Имеется в виду хрустальный дворец, созданный в 1851 г. по проекту Д. Пакстона в Лондоне и служивший в 1851 — 1862 гг. главным павильоном всемирных выставок, проводившихся в Англии.

** Примечание Д. А. Хомякова: «24 сентября 1850 г. буллой «Ad perpetuam rei memoriam» («К вечной памяти короля») Пий IX образовал в Англии церковную провинцию римской Церкви и учредил в ней двенадцать епископов и одного примаса, архиепископа Вестминстерского».

С. 283 * Подразумеваются заблуждения Блаж. Августина в учении о благодати и спасении (опровергавшиеся при его жизни Святыми Иоанном Кассианом и Викентием Лиринским) вместе с их последующим развитием в латинской и протестантской схоластике. Не понимая православного учения о значении воли человека в деле его спасения и, желая опровергнуть Пелагия, приписав все дело спасения исключительно благодати Божией, Блаженный Августин дошел до формального признания существования «рода людей, предназначенных к погибели» («О человеческом совершенстве в праведности», гл. 13; см. подробно: Seraphim Rose, Fr. The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church. Platina, CA. 1983. P. 15–20, esp. 17–18). Отсюда схоластическое учение о Крещении: все люди рождены в первородном грехе и должны были бы погибнуть, но те, кто очистились от этого греха в Крещении, получают надежду спастись.

**Патриарх якобитской (яковитской) Церкви; в точном смысле слова, это монофизитская Церковь Сирии, в расширительном смысле — еще и Малабарская и Коптская. Получила название от епископа Эдесского Иакова Варадая, к которому восходит ее иерархия.

С. 284 * С 1845 по 1850 г. Совершилось отпадение многих членов «оксфордского движения», увлеченных примером Ньюмена; пик обращений пришелся на 1850 г., после дела Горгама.

С. 285 * Ср.: 2 Кор. 12,9.

VII ПИСЬМО

Письмо содержит отчет о хлопотах, возбужденных Хомяковым в связи с письмом Пальмера от 22 сент. /4 окт. 1851 г. из Константинополя. В 1849 г., после отказа шотландской Церкви рассматривать его апелляцию, Пальмер делает решительную попытку присоединиться к православию, для чего предпринимает путешествие на Восток. Посетив в 1840–1850 гг. Афины, он договаривается о переводе на новогреческий язык материалов, связанных с его апелляцией, для последующего представления патриархам. Работа занимает продолжительное время и, к тому же, затягивается, так что у Пальмера остается время на различные поездки; в частности, он посещает юг России (летом 1851 г.) — Крым, Чернигов, Киев — и знакомится с выдающимися деятелями русской Церкви: Иннокентием, архиеп. Херсонским, А. С. Стурдзой и митр. Киевским Филаретом (Амфитеатровым), «который меня принял, — как он пишет, — как настоящий отец» (Цит. по: *ПСС, II, 477*); специально приезжает с ним встретиться знакомый ему раньше А. Н. Муравьев. Это должно было оживить его былые контакты с русской Церковью.

Свое письмо Пальмер написал в ожидании решения Вселенского патриарха по вопросу «...о перекрещивании: русская Церковь признает силу западного крещения, хотя бы и совершенно неправильно; греческая же отвергает оное, как недействительное, а перекрещивает всех прозелитов, крещеных таким образом. В виду этого я сам не могу быть принят в общение, если бы желал сего, без того, чтобы или признать себя доселе не крещеным, в противность собственному убеждению и заявлению русской Церкви; или быть принятым в общение не всею восточною Церковью, а только частью оной (русскою), тогда как другая часть (греческая) утверждает, что я доселе не крещеный и неправильно принят русскими как крещеный» (*там же, 477–478;* из этого замечания видно, что Пальмер не обратил внимания на хомяковские рассуждения о крещении в III письме). В виду этого Пальмер — без особой, правда, надежды —предлагал патриарху свой вариант разрешения трудности, согласный с его взглядом на действительность таинства ex opere operato: «...не может ли греческая Церковь, в виду противоположности учения и практики русской Церкви, перекрестить меня условно, а не абсолютно (сей раб Божий N. если он доселе не крещен, крестится и т. д.) или, по крайней мере, позволить мне понимать их крещальный обряд как условный, если не явно, то по крайней мере подразумевательно. Но, кажется, они <патриархи. —*В. Л.*> не позволят, чтобы учение и практика русской Церкви (которые считают ложными) внесли какое-либо сомнение в этот вопрос и сделали бы учение восточной Церкви в ее целости сомнительным или неопределенным относительно этого

пункта» (*там же, 478*). В последнем предположении Пальмер не ошибся.

Новогреческий перевод труда Пальмера в 1852 г. был опубликован в Афинах под названием «Διατριβαὶ περὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας» — «Рассуждения о Восточной Церкви» (был проставлен 1850 г. изд.). Кроме апелляции, он содержал разнообразные приложения, в частности, относящиеся к эпохе русского патриарха Никона. «Романизирующая» тенденция в книге была очень заметна (см. преамбулу к письму VIII). Еще не будучи знаком с книгой, Хомяков должен был почувствовать эту тенденцию в самом тексте письма. Безнадежность дела Пальмера у патриархов была для него очевидна, равно как и близость Пальмера к переходу в латинство. Это заставило его, несмотря на тяжелейшую жизненную пору, предпринять решительные едва ли не отчаянные действия. С греческой стороны см. описание дела Пальмера, сделанное по горячим следам одним из компетентных и причастных к нему лиц: Οἰκκονόμος К. Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα. Τ. Β'. Ἀθῆναι, 1862. Σ. 492–515.

С. 286 * Лицо неустановленное.

** Григорию (Постникову), в то время архиеп. Казанскому. Письмо к нему Хомякова и два письма его к Хомякову от 5 марта 1852 г. и от 16 апреля 1852 г. см.: *ПСС,VIII, 31–33*; *33–34* в приложении.

*** О содержании этого документа Хомяков судит лишь со слов архиеп. Григория и, вслед за ним, ошибочно связывает его появление непосредственно с кругом друзей Пальмера. Вторично (в письме VIII) услышав от Хомякова подобные же слова, Пальмер разъясняет дело: «Вы пишете так, как будто существует где-то партия организованная или школа, имеющая определенною целью единение с восточною Церковью и как будто бы я сам имею некоторое отношение к такой партии. Ничего такого нет! <...>» Во многих усиливается «неблагорасположение» к англиканству, что заставляет некоторых склоняться в сторону православия, но склонность «значительного большинства — к римскому католицизму». Вслед за тем Пальмер дает важное разъяснение: «Наклонность говорить и думать сочувственно о восточной Церкви и мечтать о каком-нибудь сближении с нею предпочтительнее, нежели с Римом, остается только у тех, кто до сих пор цепко держатся за англиканскую Церковь, но также неуклонно уменьшаются в числе и исчезают по мере того, как в них зарождается сомнение в англиканской Церкви <...>» и они сами приходят к выводу о необходимости присоединения к Риму (Цит. по: *ПСС, II, 490*).

Отмеченные Пальмером черты характеризуют «Memorial Святейшему Правительствующему Синоду», под которым в 1851 г. некоторые участники «оксфордского движения» организовали сбор подписей. Один из них передал экземпляр о. Евгению Попову, и тот переслал его в Синод с письмом к графу Протасову от 8 июня 1851 г. (см. *Бродский 1904, 744—747*, текст документа — *745—747; там же, 745*, скептическая оценка о. Евгения). Хомяков называет документ «проектом», видимо, потому, что официальная подача его в Синод не состоялась и размноженные копии предназначались только «к частному употреблению» (ср. также сообщения еще о двух аналогичных документах в письме о. Евгения Протасову от 3 июля 1851 г.:

там же, 878–882). За слабостью организации этих акций стояла слабость доктринальной позиции, отмеченная Пальмером. Заявляя, под впечатлением дела Горгама, что «...если не теперь, то со временем, истина и ересь могут навсегда слиться между собою в нашей Церкви» и, вместе с тем, не желая принимать римские нововведения в догматах, которые нельзя оправдать ничем, кроме ньюмановской «сомнительной и зыбкой теории развития», составители «Мемориала» выражали свое полное догматическое согласие с восточной Церковью (впрочем, уже в этом документе они просили Синод назначить комиссию для изучения действительности их рукоположений и выражали надежду, что комиссия ее подтвердит) (*там же, 746—747*). Однако, уже в следующем документе — в Circular'е, также назначенном «для частного употребления» и составленным для обоснования Memorial'а — та же группа лиц подробнее высказывалась о догматической стороне предполагаемого объединения. Считая, что только кончина Петра I помешала воссоединению «неприсяжников», они предполагали возможным соединение по западной схеме (которой поддался и Хомяков в III письме): «<...> Восточная Церковь не потребует, как непременного условия к единению с нею, отречения от сугубого исхождения; она требует только опущения из Символа веры слов «Filioque»; иначе, — она требует восстановления Символа веры в первоначальном его виде, хотя нет сомнения, что мнение (Opinion) восточной Церкви решительно противно учению о сугубом исхождении» (Цит. по: *Бродский 1904, 880–881*). Составление упомянутых документов было высшей фазой стремлений пюзеистов в сторону православия, за которой вскоре последовало всеобщее разочарование; Пальмер почувствовал это одним из первых. В письме Хомякову от 5 апреля (н. ст.) 1853 г. он сообщал, что два главных зачинщика Memorial'а уже сделались римскими католиками и уговаривали его последовать их примеру (*ПСС, II, 499*). В письме о. Евгения Попова также иссякает оживленный тон в сообщениях об «оксфордцах»: «High-Churchmen» <члены тяготеющего к «кафоличности» крыла англиканства — «Высокой церкви». — *В. Л.*> и Puseyits продолжают, по-видимому, обращаться ко мне с прежними «sympathies»; но сердце мое теперь далече от них отстоит <ср.: Ис. 29, 13. — *В. Л.*>. Спасаюсь более молчанием от многоглаголания» (Письмо гр. Н. А. Протасову от 12 июля 1854 г.//*Бродский 1904, 887*).

**** Практика греческой, как и русской Церкви в отношении крещения латинян не раз менялась. После того, как их впервые (в 1054 г.) прокляли вместе с несторианами, долгое время их принимали без крещения по чину несториан (еще в XIV в. об этом свидетельствует Матфей Властарь); монофизитов и ариан принимали так же, и до тех пор, пока в XVII в. в греческом богословии не распространился августинизм с его несколько иными определениями и таинств, и благодати, — никто бы не мог счесть, будто такая практика означает признание благодати таинств у латинян или ариан. В XVII в. положение стало двусмысленным, чем стали пользоваться пролатинские группировки. С этого времени крещение обращающихся из латинства приобретает серьезные пастырские основания. В греческой Церкви оно стало обязательным в 1756 г. после издания указа патриарха Константинопольского Кирилла V, близко связанного с православным аске-

тическим возрождением, которое распространялось от Св. Горы Афон; по сути, это было требование афонских подвижников, голос которых вновь становился самым авторитетным.

VIII ПИСЬМО

Датируется сентябрем 1852 г. (см. начало письма IX).

В ответ на VII письмо (5 июля н. с. 1852 г.) Пальмер почти без надежды отзывается о возможности своего перехода в православие и ясно говорит о своем намерении искать пути в латинство. Он уже получил отказ патриархов на свое предложение и лишь для успокоения совести выжидал реакции на свою греческую книгу. Он обещал прислать Хомякову английский ее вариант, изданием которого он тогда был занят (Palmer W Dissertation on Subjects relative to the Orthodox or Eastern-Catholic Communion. Oxford, 1852). Косвенно в этой книге и прямо в своем письме Пальмер объясняет главную причину (но не единственную) своего нежелания присоединиться к православию через русскую Церковь; по изложению Д. А. Хомякова (*ПСС, II, 481*, прим.2), «в статье 2-й <книги> он проводит мысль о том, что Церковь заключает в себе атрибуты православия и кафоличности, из коих первый более принадлежит Востоку, а кафоличность явно принадлежит Риму»; в русской Церкви после низложения Никона «кафоличность», как понимал ее Пальмер, попирается царской властью, не лучше дела и на угнетенном Востоке. «Кафоличность» и «православие» приходят в противоречие, и Пальмер склоняется к выбору «кафоличности»: «<...> слабые или затруднительные пункты в русской Церкви касаются определения самой кафолической Церкви. Но те пункты, по которым я теперь разноглашу с Римом, суть только подробности, могущие быть определяемы самою Церковью. Мои римско-католические друзья ставят мне вопрос так: «Если вы верите в *видимую* Церковь, первый и единственно существенный вопрос — где ныне на земле эта Церковь, которая тождественна по существу (как то: в понимании и в духе вселенскости, в ревности и любви к отдельным людям и в своем положении независимости, а в случае нужды и оппозиции к властям мира сего в духовных делах) с Церковью первых веков? <...>» (Цит. по: *ПСС, II, 485–486*). Это уже почти заставило Пальмера «...*желать* переменить свое мнение, — как он пишет, — по многим предметам, по которым я теперь согласен с восточной Церковью, скорее, чем по одному или двум, по которым я соглашаюсь с римско-католическою Церковью» (*там же, 485*).

Письмо, написанное Хомяковым в ответ на эти рассуждения, можно считать прологом к его *Бр. I* (о ней см. текст письма). Все его стремления сосредоточены на том, чтобы показать Пальмеру, что понимание «кафоличности» у него недопустимо внешнее, и даже о видимой Церкви нельзя

судить, в такой степени опираясь лишь на ее видимые проявления. Но постепенно окажется, что эти, казалось бы, столь «антизападные» мысли Пальмер, а за ним не одно поколение западных христиан, в основном, сможет принять как углубление своих собственных воззрений. Для достижения практического эффекта аргументации Хомякова не хватило половины: объяснения того, что земная Церковь сохраняет свое православие. В понимании этого Хомяков был так же оторван от Предания Церкви, как Пальмер: оба считали, что Церковь на земле состоит из ряда общин, несвободных от человеческих заблуждений, а общины — из грешных людей. (По православному учению о Церкви, община, возглавляемая епископом, обладает всей сакраментальной полнотой и, *в качестве организации*, является полным Телом Христовым, ибо Тело Христово, соединившись Божеству, приобрело божественное свойство разделяться неразделимо, оставаясь целым в каждой своей части; как организация эта община остается безгрешной до тех пор, пока ее епископ хранит православную веру и пребывает в каноническом общении с прочими епископами; в служении епископа существенно необходимое —заключать в себе единство Церкви, не только видимое (как думал Хомяков), но и таинственное единство Тела Христова; если его личным грехом нарушается именно это, то есть если он впадает в ересь или раскол, то общение с ним оскверняет и отторгает от Церкви всю паству; отсюда требования канонов мирянам и клиру ни в чем не судить епископам относительно их личных грехов, но немедленно, даже без соборного осуждения, отторгаться от еретиков и раскольников.

Что же касается каждого христианина, то он принадлежит Церкви лишь постольку, поскольку, в буквальном смысле, является членом Тела Христова (см. прим. ** к С. 171), что и засвидетельствовано в возгласе перед причастием: «Святая —святым», т. е. святое — Свв. Дары — для святых; в святоотеческой терминологии, в Крещении мы становимся святыми «потенциально», или Христос в нас лишь зачинается, а в полноте личной святости Христос в нас рождается, мы становимся святыми «актуально», «в действительности». Обоих этих аспектов учения о Церкви как Теле Христовом Хомяков не знал.

Своему соединению с Церковью русской Пальмер выдвигает условие, в принятие которого не верит сам: опубликование в России перевода его книги без концептуальных изменений. Осенью 1852 г. он писал об этом царю (*Пальмер, 20*). В случае неудачи и с восточной Церковью, и с Римом, он собирался «ждать возможных со временем перемен на Востоке или в России, и в таком случае <...> подолгу жить на Востоке и в особенности на Афонской горе» (*ПСС, II, 484*).

С. 288 * См. прим. *** к С. 286, где цитируется ответ Пальмера.

С. 289 * Ср. отзыв о. Евгения Попова, встречавшегося с Пальмером вскоре после его обращения: «...успел уже выслушать от него, что он нисколько не утратил своих симпатий к нам, что не только в отношении к литургике нашей Церкви, но и в отношении к догматике, «он, насколько может следовать своему частному рассуждению» <в оригинале по-английски. — *В. Л.*>, все еще на нашей стороне, и что, наконец, он покорился

под власть римской Церкви, «отложив на время свой разум» <в оригинале по-английски. — *В. Л.*>. Невольно приходит на мысль слово, сказанное московским владыкой <митр. Филаретом. — *В. Л.*>: „он не двоедушный, но двоемысленный человек“» (письмо к гр. А. П. Толстому от 18 декабря (ст. ст.) 1856 г.//Цит. по: *Бродский 1905, 891*).

С. 290 * Содержащиеся в этом письме соображения об отношениях греческой и русской Церквей вызвали замечания цензуры в 1868 г.

С. 292 * Сбылось в XX в.; катализатором процесса стала русская эмиграция.

С. 294 * Архиеп. Казанский Григорий.

С. 295 * Митрополит Филарет (?)

С. 297 * Подразумевается *Бр. I.*

** Отмечено цензурой в 1868 г.

С. 299 * В ответ на VII письмо Пальмер сообщал о смерти своей сестры.

** Тема будет подробно разработана в *Бр. III.*

С. 300 * Лк. 24, 32.

IX ПИСЬМО

Датируется концом 1852 г. (*Birkbeck*).

С. 301 * Мф. 11, 20–24.

С. 302 * Мр. 7, 3–4.

X ПИСЬМО

Датируется 1853 г. (*Birkbeck*). Пальмер соглашается с защитой русской Церкви в письме VIII и в *Бр. I*, но теперь на первый план выдвигается другой аргумент — различие в практике принятия инославных между русскою Церковью и греческою: «Когда вы говорите, — обращается он к Хомякову, — <...> „вы призваны войти не в местную (русскую), но в кафолическую (или по крайней мере в восточную Церковь)“, — я соглашаюсь с вашей мыслью и доказывал, что я готов действовать согласно ей до тех пор, пока не нашел, что обе части восточной Церкви разъединены по первому предварительньму вопросу и при первом же шаге. И после этого, чем бы они ни были одна для другой или в абстракте для меня они должны быть

почитаемы за отдельные и разъединенные, пока не заговорят со мною одним, а не двумя языками... Я не чувствую никакого свыше призвания участвовать в такой шутке» (Цит. по: *ПСС, II, 496–497*). «Я же вижу ясно, что ни греки сами по себе, ни русские сами по себе, не составляют того общества или Церкви, во имя которой только и можно крестить или учить со властию <ср. Мф. 7, 29; Мр. 1,22. — *В. Л.*>. Разногласие может быть или не быть само по себе второстепенного значения, как вопрос ритуала и практики; но для меня, как лица, физически необходимо иметь возможность стать в то или другое положение» (*Там же, 491—492*; ср. также цитаты в письме Хомякова). Исходя из этого, Пальмер хотел бы на практике приравнять различие между двумя православными Церквами к различию их с инославием: «Если бы, однако, местная русская Церковь сказал мне: так как ваше мнение на этот счет согласно с нашею практикою, то будьте приняты в общение местною или частною русской Церковью и предоставьте нам после уладить вопрос с греками; и в то же время, если бы она не налагала на меня никаких исключительно национальных или местных особенностей, которые служили бы мне во вред в отношениях с кафолическими христианами между моими согражданами, то я, может быть, был бы наклонен искать принятия на таких условиях». При существовании различия, Пальмер отказывал поместной Церкви в праве действовать от лица кафолической (*ПСС, II, 492*), и в самом этом допущении каких-то лишь «поместных», а не кафолических таинств, проявилась приверженность Пальмера к неправославной экклисиологии.

В своем ответе Хомяков очень краток. Видно, что возможности богословской дискуссии ему кажутся исчерпанными.

С. 302 * Пальмер постарался как можно лучше исполнить поручение Хомякова, но подробно и с легким тоном неудовольствия описал свои хлопоты, оказавшиеся бо́льшими, чем Хомяков рассчитывал.

С. 303 * Цитата не дословная.

** Использован латинский термин, означающий епископскую область независимо от достоинства (просто епископского, патриаршего и т. д.) епископа.

*** Примечание Д. А. Хомякова: «Последний папа неитальянец был Адриан VI-й (1522)».

С. 304 * Совершенно недвусмысленное отрицание таинственной жизни поместной Церкви как Тела Христова (ср. письмо III). Усматривая в греческой практике ошибку, не относящуюся к существу церковной жизни, Хомяков все же легко уступает Пальмеру в том, что соглашается отнести ее не к личным заблуждениям иерархов (см. в письме VIII о иерархии русской), а к заблуждениям местной Церкви. Это означает, что и саму местную Церковь к существу жизни Тела Христова он не относил, и для него не могло быть особенной разницы между грехом местной Церкви и грехом ее членов. Очевидно, такая защита православия должна была лишь укрепить Пальмера в его мысли, делая собственный выбор, предпочесть «православию» «кафоличность».

** Фраза очень важна как авторское резюме *Бр. 1.*

Хомяков видел в латинской ереси новейшее проявление «кушитского» начала, или начала магизма (см. «Семирамиду», а также сжатое изложение этого в *ПБ*), и в этом смысле отождествлял его с первобытным злом, всегда присутствовавшим в историческом человечестве. Характерным примером непонимания Хомякова близкими людьми может служить примечание Д. А. Хомякова к подчеркнутым словам *единой истинной язвы человечества:* «Это выражение надо понимать, вероятно, в том смысле, что распадение христианства есть настоящий недуг человечества, а не в смысле исключительного осуждения одного Запада».

*** Примечание Д. А. Хомякова: «На черновом подлиннике письма, по которому сделан был перевод в изд. 1867 г., в конце письма написано: Нилю, Вильямсу, Пюзею, издателю «Christian Remembrancer», Евг. И. Попову, Бунзену, Гизо, епископу-янсенисту в Голландии, Бюнгенеру, Шеллингу, Толюку, Радовицу, молодому Тиршу, Вильману.

1) Достоуважаемому Джону Масону Нилю, в знак почтения, сочувствия и благодарности за его историю восточной Церкви. 2) Георгу Вильямсу, другу — издалека. 3) Достоуважаемому доктору Пюзею, почтительнейшее приношение. 4) Издателям «Christian Remembrancer» <близкий «оксфордовскому движению» орган. — *В. Л.*>.

Вероятно, это перечень лиц, которым Х-в желал доставить за границей свою первую брошюру о Западных исповеданиях».

XI ПИСЬМО

Датируется 1854 г. (*Birkbeck*).

Богословская дискуссия больше не ведется, и письмо Пальмера, на которое отвечает Хомяков, было занято отчетом об успешном завершении хлопот по изданию *Бр. 1* и другими деловыми вопросами.

С. 305 * О. Евгению Попову.

** Идея этого неосуществившегося сборника подробно изложена Пальмером в письме. См. *ПСС, II, 505—506.*

*** Митрополит Московский Филарет.

**** Предполагалось издать в переводе его «Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-российской Церкви». М., 1815 (1 изд.). Как видно из письма Пальмера, речь идет о *Бр. 1*, с которой Пальмер хотел ознакомить английского читателя.

***** Речь идет о вопросе, давшем повод к Крымской войне: о попытке султана передать преобладание в Святых местах от греческой Церкви к римской. В защиту прав православных Пальмер издал книгу: Palmer W.

Remarks on the present aspect of the Turkish Question. By a member of the University of Oxford who visited Constantinople in the summer of 1850–1851.London, 1853.

****** О. Евгения Попова. Гр. А. П. Толстой в 1858 г. в письме о. Евгению «усердно просил» выслать ему книгу Пальмера и восторженно отзывался о ней заранее (см.: *Бродский 1905, 121*).

******* См. письмо XII.

С. 306 * Митрополит Филарет.

** См. письмо Пальмера. Это были различные материалы по эпохе патриарха Никона, которому Пальмер посвятит свой главный труд: Palmer W. The Patriarch and the Tsar. Vol. I-VI. London, 1871–1876. Издание до сих пор сохраняет значение наиболее доступной англоязычному читателю сводки материалов по русской церковной истории от Алексея Михайловича до Петра I; основной объем составляют переводы русских документов.

*** «Диссертации» (см. преамбулу к письму VIII), которые Хомяков еще не успел получить.

XII ПИСЬМО

Написано после получения «Диссертаций» Пальмера (см. преамбулу прим. к письму VIII и письмо XI) и под впечатлением начала Крымской войны. На это письмо ответа Пальмера не последовало — очевидно, сначала из-за войны, а затем и потому, что главная тема их переписки стала неактуальной.

Чувства Пальмера в отношении к его русским корреспондентам после обращения в римское католичество (7 марта 1855 г.) можно понять из его следующего отзыва о княгине Потемкиной: «Если я ей не писал в течение этих трех лет, то потому, что я хорошо знаю не только то, какое подозрение навлекают на себя отступники вообще, но и то, что они часто вполне заслуживают оного; поэтому отступник должен и сам к себе относиться с недоверием. Вот почему я хотел провести некоторое время уединенно и не искал случая продолжать и возобновлять отношения, которые я прежде имел в России и Англии. К тому же, во время войны и даже по окончании ее мне было не так легко, как прежде, пересылать и получать письма» (письмо к гр. А. П. Толстому от 20 марта 1858 г. *//Пальмер, 20*).

С. 307 * Неточное выражение: в XIII в. армянская Церковь окончательно отходит от общения с сирийской яковитской по причине догматических разногласий (внутримонофизитских). До объединительного движения среди монофизитов в последние десятилетия ее положение оставалось обособлен-

ным.

** Имеется в виду приведшая к Крымской войне антирусская политика Британской империи. Хомяков принадлежал к числу редких в то время людей, которые провидели необходимость союза между Англией и Россией, реальные шаги к которому стали предприниматься только с 1880-х гг.

С. 308 * Учение о таинствах Хомяков будет развивать в ближайшем своем произведении (*Бр. II*). Суть его особенно ясна из предложенной им ниже схеме, для понимания которой только переписка с Пальмером создает благоприятный контекст: отнесение пяти таинств к «Церкви земной и к ее организму», противопоставленной «Церкви целой», указывает, согласно хомяковскому представлению о поместной Церкви, что 5 таинств не относятся к вечной жизни Тела Христова. Столь грубо протестантский вывод был неизбежен из завуалированно протестантской попытки примирить соборность вселенской Церкви с ее жизнью на земле как совокупности несоборных поместных Церквей.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ПЕРЕВОДЫ

В 1812 г. в Санкт-Петербурге было учреждено Библейское общество (с 1814 г. — Российское Библейское общество), включавшее представителей различных христианских исповеданий. С 1816 г. в рамках деятельности Общества началась работа по созданию русского перевода Нового Завета. Переводчиками были главным образом профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии во главе с ее ректором архимандритом Филаретом (Дроздовым), убежденным сторонником перевода Библии на русский язык. С 1821 г. Филарет стал московским митрополитом, что, несомненно, усиливало его позиции в борьбе с многочисленными противниками, считавшими русский язык слишком обыденным и низким для передачи священного текста (в противоположность церковнославянскому).

Основой перевода служил так называемый Textus receptus или «текст большинства» греческого Нового Завета, плод редакторских трудов Теодора Безы (1565), называемый так в отличие от разнообразных критических изданий, выходивших в свет, начиная с середины XVIII в. Редакторы последних старались путем сопоставления различных манускриптов Нового Завета восстановить древнейший его текст. Переводчики Библейского общества использовали в своей работе и имевшиеся западные переводы Нового Завета. Неизбежной была также зависимость от церковнославянского текста, с которым не должен был слишком заметно расходиться русский перевод.

Работа была закончена к 1821 г. В последующие годы было напечатано несколько изданий русского Нового Завета —певоначально вместе со славянским текстом, а потом и без него. Но в 1826 г. Библейское общество было

закрыто, и на все время царствования Николая Павловича публикация русских переводов Писания была прекращена. В учебных заведениях всех уровней разрешено было пользоваться только славянской Библией. Более того, было запрещено к распространению уже напечатанное издание Пространного христианского катехизиса митрополита Филарета, в котором цитаты из Священного Писания приводились по-русски. Маститому автору пришлось срочно заменять их славянскими текстами. А весь тираж русского Пятикнижия был сожжен...

За границей тем временем вышло несколько изданий русского Нового Завета на основе издания Российского Библейского общества, но с внесением некоторых редакционных изменений (Лейпциг, 1850; Лондон, 1854, 1855, 1861).

В России работа над переводом Библии официально возобновилась лишь с началом царствования Александра II. В 1858–1862 гг. профессора и бакалавры четырех российских Духовных Академий редактируют перевод Библейского общества 1821 г. и после окончательной доработки в Святейшем Синоде (под наблюдением все того же митрополита Филарета) в 1863 г. выходит Новый Завет, а в 1876 г. — полная Библия в русском переводе. Этот так называемый Синодальный перевод, которого уже не пришлось повидать Хомякову, с тех пор многократно переиздавался без существенных изменений.

Неудовлетворенность переводом Библейского общества (а потом и Синодальным) порождает новые переводческие попытки. Так, в сороковых годах прошлого века В. А. Жуковский создает русский перевод Нового Завета, опубликованный посмертно (Берлин, 1895). В 1902–1906 гг. в Санкт-Петербурге выходит в свет Новый Завет в переводе многолетнего обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Цель этих редакций — создать русский текст, который бы по возможности не резал ухо, привычное к торжественному церковнославянскому звучанию. Противоположную цель максимальной близости к живому народному языку ставил перед собой Л. Н. Толстой в «Соединении и переводе четырех Евангелий» (Женева, 1892–1893). Во второй половине XX в. появляются переводы Нового Завета или отдельных его частей, основанные на использовании современных критических изданий греческого текста. Это стремящийся к буквализму «парижско-брюссельский» перевод (епископ Кассиан, А. Васильев, Н. Куломзин, 1953–1970), вольный по стилю «американский» (World Bible Translation Center, Fort Worth, 1989). Работа продолжается: совсем недавно изданы перевод Евангелий священника Леонида Лутковского (Киев, 1990), перевод Апокалипсиса К. И. Логачева (Литературная учеба, 1991. Кн. 1–2). Еще не опубликован весьма интересный перевод Павловых Посланий, выполненный в Ленинградской Духовной Академии иеромонахом Януарием (Ивлиевым).

Всякий перевод Нового Завета неизбежно становится его интерпретацией. Хомяков достаточно сознавал это, о чем свидетельствуют его «Заметка на текст Послания к Филиппийцам» и «Письмо к г. Бунзену», хотя и считал, что «отпечаток авторской личности» не принадлежит к числу достоинств библейского перевода (см. С. 225 наст. тома). Вероятно, приняться за

переводческую работу Хомякова отчасти побудило некоторое соревнование с Х. К. И. Бунзеном и вообще западными переводчиками, которым, как полагал Хомяков, слепо следовали переводчики Российского Библейского обществао. В задуманном труде (Хомяков намеревался перевести по меньшей мере весь corpus Paulinum) должны были воплотиться переводческие принципы Хомякова, вытекавшие из его взглядов на библеистику.

Даже беглое знакомство с богословскими сочинениями Хомякова не оставляет сомнений в живом интересе, который вызывали у него исследования современных ему немецких протестантских ученых в области библейской критики.

Надо отметить, что представители русского академического богословия того времени если изучали немецких библеистов «либерально-теологического» направления, то с единственной целью дать отпор. Другое отношение большинству православных ученых вплоть до второй половины XX века представлялось попросту немыслимым, исходя из традиционных представлений, возводимых в догматический ранг. Сходной была и реакция широких кругов протестантского общества XIX в.: «Они встречают и оспоривают ее <библейскую критику. — *Н. Б.*> с каким-то трусливым гневом, обнаруживающим сомнение, в котором им не хотелось бы сознаться», —писал Хомяков в 1857 г.

Сам же Хомяков, считая историко-критический метод изучения Библии в целом «полезным и поучительным», писал к Пальмеру о «великих современных критиках, германцах» и признавался, что «дивится их трудам», хотя и порицает их за «исключительно книжный характер»; оспаривал многие из их выводов, а иногда и приходил от них в негодование. Однако враждебность добросовестной библейской критике и религии Хомяков считает следствием «общего религиозного недоразумения». Он развивал собственный подход к вопросам взаимоотношения веры и разума, религиозного авторитета и научного познания.

Хомяков утверждает, что человек с подлинно церковным сознанием не испытывает никакого страха от результатов критического исследования Библии, ибо вера в богодухновенность библейских текстов основана не на исторически доказанной принадлежности их тем или иным авторам и не на безусловной исторической достоверности всех библейских сказаний (как это было для традиционной протестантской ортодоксии). Все дело в признании Церковью религиозной аутентичности содержащегося в библейских книгах учениях о Боге и человеке. «Имя ли Марка сообщает авторитет Евангелию, которое ему приписывается, или имя ли Павла дает авторитет Посланиям? Нисколько. Но Св. Марк и Св. Павел прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к писаниям, которые Дух Божий, выразившийся единодушным голосом Церкви, признал за свои» (С. 115—116 наст. изд.). Так же мало значат для Хомякова и исторические несообразности тех или иных повествований, в которых проявляется «земная природа излагателя»; важнее, что «Церковь<...> признала своим смысл того же писания» (Там же. С. 116).

Противопоставляя свою концепцию библейского авторитета протестантской, Хомяков без тени сомнения утверждал, что именно так и учит

православная Церковь. Однако подавляющее большинство православных библеистов и после Хомякова продолжали сколько могли отстаивать фундаменталистские представления о Новом Завете — по меньшей мере до середины XX в., а то и до нынешнего времени. О. Павел Флоренский в своей работе «Около Хомякова» (1916) называл критику протестантского учения о богодухновенности Библии «опасной стороной хомяковства» — наряду с «отрицанием авторитета в Церкви <...> а вместе с ним и начала страха, начала власти». Лишь лет через семьдесят после смерти Хомякова его идеи о библейском каноне начали приживаться в православной богословской среде. А вот критикуемые Хомяковым протестанты, миновав эпоху либеральной теологии с ее попытками реконструкции учения исторического Иисуса, уже в начале XX в. перешли к признанию значения новозаветных текстов прежде всего как документов ранней Церкви. При всех очень серьезных различиях, протестантская неоортодоксия нашего столетия оказалась ближе к хомяковским идеям о месте Библии в жизни Церкви, чем те учебники, по которым и ныне изучают Новый закон в православных семинариях России.

Менее, чем за два месяца до смерти, 3 августа 1860 г. Хомяков пишет А. И. Кошелеву: «Отчего не писал? Переводил Павла Апостола с оригинала: к Галатам и к Ефесянам. Сам очень доволен; кто читал, все очень довольны, а в «Православном Обозрении», кажется, не решатся напечатать, чтобы не оскорбить Синода. Придется печатать в Лейпциге, а как это обидно! Просто нож острый, но что же делать? Павла всего переведу: не могу отстать и, право, думаю сделать очень хорошую вещь. Во многом я от всех переводов отхожу и надеюсь, что во многих случаях восстановил истинный смыл» (*ПСС, VIII, 164*). Ю. Ф. Самарин, предваряя первую публикацию хомяковских переводов во II-м томе *Соч.*, писал: «Эти переводы были едва ли не последними занятиями покойного автора. Мы нашли в его рукописях два оконченных перевода: Послания к Галатам и к Ефесянам; сверх того заметку на текст из Послания к Филиппийцам, по которой можно заключить, что автор продолжал свой труд».

Конечно, Хомяков переводил Послания с греческого текста (по Textus receptus). Но знакомый с детства церковнославянский перевод оказывал сильнейшее влияние на результат его трудов. Впрочем, это оглядка была вполне осознанной: Хомяков высоко ставил славянский перевод Нового Завета за предельную грамматическую близость к греческому оригиналу. Он считал особо ценным, что перевод этот выполнен природными греками, лучше иностранца знающими особенности греческого словоупотребления (см. С. 241 наст. тома).

Идеалом авторов славянского перевода был перевод дословный, в своем стремлении ничего не пропустить они часто переводили даже артикли (местоимениями «иже», «яже»), старались сохранять и синтаксис оригинала. Церковнославянский, сугубо книжный язык, который никогда не был языком живого разговорного общения, терпит все это. Он ведь с самого начала искусственно (и довольно искусно) создавался именно как калька греческого, и есть особенная красота в «прозрачности славянских покровов, наброшенных на греческое слово» (по выражению Г. П. Федотова — см.

его статью «Славянский или русский язык в богослужении» // Вестник РХД. № 154. (Париж) 1988. С. 15).

Иное дело — перевод на язык, которым пользуются в устном и литературном общении современники переводчика. Обсуждая достоинства и недостатки славянского перевода литургических текстов, Федотов в той же блестящей статье пишет: «Любой школьник в наше время, позволивший себе с такой рабской буквальностью переводить с чужого языка на родной, получил бы суровый выговор. Буквализм есть величайший грех переводчика. Живой язык не допускает насилия над собой» (Там же. С. 18).

Хомяков в своих новозаветных переводах нередко заслуживает этого упрека. Буквальная точность его перевода (в принципе желательная, когда речь идет о священном тексте: здесь действительно все важно) слишком часто достигается в ущерб выразительности и естественности звучания. Живой, огненный стиль Павла в Послании к Галатам порой лишь смутно ощутим за искусственными конструкциями перевода. А уж Послание к Ефесянам, и в оригинале написанное тяжелыми периодами, становится местами почти непроницаемым для понимания. Впрочем, содержание обоих Посланий передается, кроме оговоренных нами ниже случаев, с высокой точностью, превосходящей перевод Библейского общества во многих местах.

В предлагаемом комментарии кроме уточнений перевода указаны источники важнейших ветхозаветных цитат, приведенных в тексте Посланий.

Печатается по: *Соч., II, 379—387; 388—396; 397—398.*

ПОСЛАНИЕ К ГАЛАТАМ

Принадлежность его апостолу Павлу никогда не подвергалась сомнениям. Написано, вероятнее всего, в Эфесе около 55 г.

С. 310 * Слова, взятые Хомяковым в скобки, здесь добавлены им для ясности смысла.

С. 311 * Т. е. среди необрезанных (язычников) (слав.: благовестие необрезания)... среди обрезанных (иудеев).

С. 313 * ᾿Ες ᾿ακοῆς *πίστεως* — от слышания (проповеди) веры (во Христа) или — что более вероятно — от слышания (проповеди) с верою.

** ᾿*Επιχορηγῶν ὑμιν το πνεῦμα* — подающий вам Духа.

*** Быт. 15,6.

**** Т. е. оправдает язычников (или: народы) через веру (Быт. 12,3).

***** Втор. 27,26.

****** Авв. 2,4. Это одно из немногих мест, где Хомяков существенно отходит от славянского перевода: «Закон же несть от веры; но сотворивый

та человек, жив будет в них». Смысл данного стиха действительно неочевиден — но он проясняется, если учесть, что вторая его половина представляет собой цитату Лев. 18,5. Хомяков просто не знал этого, потому и предложил свой достаточно произвольный перевод (напоминающий по вольности стиля евангельские переводы Л. Н. Толстого). Смысл ст.12: главный принцип закона — не вера *(= доверие, открытость Богу и Его слову)*, но исполнение определенных правил, «дел закона» (см. ст.10), как свидетельствует известный ветхозаветный текст: «Кто исполняет его *(закон)*, тот *(лишь тот)* жив будет им». Синодальный перевод: «А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им». Обзор современных экзегетических исследований по этому вопросу см.: Dunn J. D. G. Jesus, Paul and the Law. London: SPCK, 1990. P. 215–236.

******* Втор. 21,33.

******** Быт. 12,7; 13,15; 17,7; 22,18; 24,7.

С. 314 * Слово «под» лишнее, лучше: «рукою посредника» (ἐν χειρὶ μεσίτου). Хомяков не захотел оставить без эквивалента в русском тексте многозначный предлог ἐν.

** Т. е. воспитателем (παιδαγωγόν), слав. — «пестун».

*** Когда же пришла вера... (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως). Хомяков, дублируя славянский перевод, дословно сохраняет греческую дативную конструкцию.

**** Здесь комментируемый перевод точнее Синодального («сыны Божии по вере во Христа Иисуса»).

***** Хомяков опускает в этом стихе слово «Единородного», отсутствующее во всех греческих манускриптах и изданиях, но добавленное в славянском (и Синодальном) переводе — видимо, под влиянием Ин. 3, 16, 18 и I Ин. 4, 9. Вставные слова славянского перевода он опускает и ниже, в Гал. 4, 7; 5, 13, 20 (в Синодальном переводе они заключены в скобки).

С. 315 * Авва — отец (*арамейск.*).

** Здесь перевод Хомякова точнее и ярче двусмысленного Синодального: «получивши познание от Бога».

*** Быт. 16,15; 21,3.

С. 316 * Ис. 54,1.

** Быт. 21,10.

*** Хомяков, как и многие другие переводчики, неточно передает это весьма смелое высказывание Павла. Верно по смыслу переведен этот стих в издании «Благая весть от Бога» (Fort Worth, 1989): «Я хотел бы, чтобы те, кто возмущают ваше спокойствие, оскопили себя, а не только подверглись обрезанию». Аналогично в переводе иеромонаха Януария (Опыт перевода Посланий Св. апостола Павла. Л., машинопись, 1984).

С. 317 * Лев. 19, 18.

** Хомяков и переводчики Библейского общества неточно передают смысл. Лучший русский перевод — у иеромонаха Януария: «Пусть каждый наблюдает за своими собственными поступками, чтобы заслужить похвалу своим собственным поведением, а не тем, что есть люди, ведущие себя хуже его».

** Точнее: какими большими буквами.

*** Τοῦ λοιποῦ — скорее «впредь», чем «впрочем». Τὰ στίγματα — видимо, шрамы после побоев, полученных от иудеев (2 Кор. 11, 24–25).

ПОСЛАНИЕ К ЕФЕСЯНАМ

Произведение, известное нам как Послание апостола Павла к Ефесянам, по хорошо аргументированному мнению большинства современных исследователей Нового Завета, написано не Павлом (возможно, кем-то из его учеников). Предположительное время написания — между 80 и 90 гг. При жизни Хомякова этой точки зрения придерживались многие немецкие ученые во главе с Ф. Х. Бауром (см. ниже).

С. 319 * Или: в Нем (во Христе). Такое прочтение более вероятно.

С. 320 * Точнее: благодарить (*Бога*) за вас (ὑπὲρ ὑμῶν).

** Точнее: по многой любви (διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην).

С. 321 * Более точный перевод стихов 14в–15а: разрушивший ограду средостения (т. е. разделявшую преграду) вражды плотию Своею, упразднивший закон уставов...

** Аллюзия на Ис. 57,19.

С. 322 * В оригинале стоит то же слово οἰκονομία, которое в стихе 2 Хомяков переводит «строительство». В обоих случаях речь идет о замысле Божием (слав. «смотрение»), направленном ко спасению людей.

** Вернее: за вас (ὑπὲρ ὑμῶν).

*** Перевод этого стиха неточен. Здесь игра слов: «склоняю колена мои пред Отцом (Πατέρα), от Которого именуется (т. е. вызывается к бытию) всякий род (πατριά)». Слова «Господа нашего Иисуса Христа» отсутствуют в древнейших рукописях и представляют более позднее добавление.

**** Точнее: и во Христе (καὶ ἐν Χριστῷ).

С. 323 * Точнее: чрез всех или среди всех (διὰ πάντων).

** Пс. 67, 19.

С. 325 * Откуда эта цитата — неизвестно, хотя в ней слышатся реминисценции Исаии (26,19; 52,1; 60,1). Вероятнее всего, слова взяты из раннехристианского гимна, известного адресатам Послания.

С. 326 * Быт. 2,24.

** Исх. 20,12.

С. 327 * Стихи 14–17 составлены из аллюзий на книгу Исаии: 11, 4–5; 52,7; 59,17.

<ЗАМЕТКА НА ТЕКСТ ПОСЛАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА К ФИЛИППИЙЦАМ>

Текст, толкуемый Хомяковым в этой заметке (видимо, представляющей набросок к будущему переводу всего Послания), «является едва ли не самым трудным во всем Новом Завете» (Глубоковский Н.Н. Христово уничижение и наше спасение // Православная мысль. Вып. 2 (Париж) 1930. С. 86). Уже с III века существуют разноречивые его интерпретации. К патристическому периоду принадлежат толкования на данный текст Оригена, Тертуллиана, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Илария Пиктавийского, Августина, Кирилла Александрийского, Феодора Мопсуестского, Феодорита Киррского. Кроме хотя бы некоторых из них, Хомяков мог быть знаком с экзегетическими исследованиями современных ему немецких ученых Умбрайта, Штайна и Эрнести (опубликованных в Theologischen Studien und Kritiken за 1828, 1837 и 1848 гг. соответственно) и особенно с книгой основателя новотюбингенской теологической школы Ф. Х. Баура «Paulus der Apostel Jesu Christi» (Stuttgart, 1845), где подробно анализируется текст Фил. 2, 5–11. Баур, не признававший Павла автором Послания к Филиппийцам, усматривал гоностическое происхождение данного текста. Христос, по его мнению, противопоставляется здесь Софии, эону, пожелавшему равенства с Богом. Хомяков, не принимая этого взгляда (отвергнутого также большинством последующих экзегетов), в грамматическом разборе текста, однако, близок к Бауру. При этом Хомяков расходится с мнением не только древних латинских экзегетов (отраженным в тех переводах, которые Хомяков оспаривает), но и с классическими толкованиями восточных Отцов Церкви, прежде всего Иоанна Златоуста и Феодорита. Впрочем, Хомяков и декларирует здесь намерение переводить «совершенно отдельно от всякого авторитета» в духе отстаиваемой им свободы исследования.

В последующей русской литературе наиболее глубокий анализ рассматриваемого текста дан профессором Московской Духовной Академии М. М. Тареевым, на которого хомяковская трактовка оказала определенное влияние (Тареев М.М. Основы христианства. Т. I. Христос. Сергиев Посад, 1908. С. 10–38). Соглашаясь со многими аргументами Хомякова, Тареев старается, однако, предложить понимание текста, более соответствующее восточно-патристической традиции: «Он не посмотрел на Свою божественную славу, как на предмет своекорыстия» (Там же. С. 25). Оригинальное, но весьма спорное толкование предлагал священник Павел Флоренский: «Христос <...> не видел в Своем равенстве Богу возвышения над природой Своей, экстатического акта» («Не восхищением непшева...» // Богословский вестник. 1915. N 7. С. 512–562). См. также труды профессора Н. Н.

Глубоковского (цит. соч.), И. Назарьевского (Послание святого апостола Павла к Филиппийцам. Сергиев Посад, 1893), А. И. Чекаловского (К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910).

Не останавливаясь на огромной западной литературе о тексте Фил. 2, 5–11, появившейся в XX в., отметим лишь, что вслед за Э. Ломейером (1928) большинство исследователей видят в этом отрывке древнейший гимн Христу, употреблявшийся в эллинистически-иудейской христианской среде еще до того, как апостол Павел включил его в свое Послание (вероятно, несколько обработав и дополнив).

С. 328 * Хомяков цитирует перевод российского Библейского общества (1-е изд. — СПб., 1821). В лондонском издании 1854 г. иначе: «Он, будучи образом Божиим, не превозносился тем, что Он равен Богу, но...» В Синодальном издании (СПб., 1862): «Не почитал хищением быть равным Богу».

** В ряде переводов, появившихся в XX в., отражено чтение, близкое к предложенному Хомяковым. Например, в «New American Standart Bible» (1971): «Who, althogh He existed in the form of God, did not regard equality with God a thing to be grasped».

С. 329 * Видимо, Хомяков имеет в виду слова молитвы 7-й ко святому причащению преподобного Симеона Нового Богослова: «Да не кроме обрет мя Твоея благодати, прелестник восхитит мя льстивне».

** Ср. другие тексты из Посланий апостола Павла: Рим. 5, 12–10; 1 Кор. 15, 21–22; 45–49.

*** Слова библейского змея-искусителя (Быт. 3,5).

**** Хомяков указывает на последующие слова из той же главы Послания к Филиппийцам: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (ст. 8).

<ОТРЫВКИ И ЗАМЕТКИ>

Впервые: *Соч., II, 399—407*; кроме <«Отрывка о церковных и административных вопросах»>. Два отрывка (<«Построение жизни Спасителя»> и <«Заметки для исследования о подлинности Евангелия от Матфея»>) нами опущены. Нуждающиеся в основательном и кропотливом научном исследовании, к чему не имеется здесь возможности, — они совершенно темны. Отрывок «О Св. Троице» не был включен в это издание вследствие сомнений Самарина в принадлежности его Хомякову (опубл.: *ПСС, II, 512–513*; латинский подлинник без перевода; там же, 430—431, — <«Отрывок о церковных и административных вопросах»>).

Первая публикация сопровождалась примечанием Самарина: «В портфеле А. С. Хомякова нашлось несколько клочков бумаги, исписанных его рукою, большею частью карандашом (почти стершимся), и содержащих в себе разного рода перечни, ссылки, намеки, иногда оглавления задуманных трудов. Разумеется, многое в них непонятно и почти все неопределенно и загадочно; но из этого полумрака пробиваются иногда неожиданные лучи, открывающие дальние, еще не исследованные горизонты. Вот почему мы сочли не лишним дать место в этом томе некоторым из этих отрывков. Мысль Хомякова, даже недосказанная, стоит того, чтобы на ней остановить внимание; и мы уверены, что, по крайней мере, для некоторых читателей, не лишены будут интереса эти последние, едва заметные следы ее».

Неполный автограф «Отрывков...»: *ГИМ. Ф. 178. Ед. хр. 17. Лл. 51–55.*

<О СВОБОДЕ И НЕОБХОДИМОСТИ. ПО ПОВОДУ СПИНОЗЫ, КАНТА И ДРУГИХ ФИЛОСОФОВ>

Публикация сопровождалась примечанием Ю. Ф. Самарина: «Этот отрывок писан задолго до сороковых годов, после первых занятий А. С. Хомякова немецкою философией и прежде, чем он изучил Гегеля. Некоторых строк нет возможности разобрать; но самое замечательное сохранилось: собственное построение автора, в котором выражено его понятие об отношении воли к необходимости».

Конечно, датировка по такому отрицательному признаку, как умолчание о Гегеле, может быть неудачно, — например Хомяков не называет и Шеллинга, хорошо ему известного; его стихи «Заря» (1825), «Молодость» (1827), «Желание» (1827) отмечены явным влиянием шеллинговской натурфилософии. Тем не менее Ю. Ф. Самарин прав. Относительно большое место, отводимое здесь Бенедикту Спинозе, скорее всего, представляет собою попытку преодолеть воздействие друзей-любомудров. «Мы особенно высоко ценили Спинозу и его творения, мы считали их много выше Евангелия и других священных писаний» (Кошелев А. И. Записки. 1812–1883.Берлин, 1884.С. 12). Несмотря на формальную самоликвидацию кружка любомудров после декабрьского восстания 1825 г., их деятельность активизировалась именно в конце 1820-х гг., — таким образом, рубеж 1820—1830 гг. — наиболее вероятное время создания этих заметок.

С. 331 * Якоб Беме, немецкий метафизик, не знакомый Хомякову, был известен в русском переводе уже в конце XVII в.; первые печатные издания

появились столетие спустя, из них наиболее заметное: Бем Иаков. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1815.

** Говоря о предшественниках Спинозы, Хомяков, быть может, имеет в виду Рене Декарта, Фрэнсиса Бэкона и Томаса Гоббса, но не исключено, что и непосредственного учителя Спинозы — иезуита Франциска ван-ден-Энде.

*** Иммануил Кант начинал с трудов по космогонии; перелом в его творчестве, переход к так называемому критическому периоду, произошел в конце 1760-х гг. Среди ортодоксальных учеников Канта крайним своеобразием его трактовки отличался Карл Леонгард Рейнгольд, однако эту фразу можно понять и более широко, — в подобном случае В. З. Завитневич к «немецкой философии школы Канта» относит И. Г. Фихте, Ф. В. И. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля (Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1913. Т. 2. С. 1–22), — если полагать так, то в этой заметке Хомяков выразил некоторое отношение и к Гегелю с Шеллингом.

Выясняя свое понимание философов нового времени —Н. Мальбранша, Г. В. Лейбница и др. — Хомяков намечает собственную систему миропредставлений, к подробной разработке которой он приступил лишь накануне смерти.

<ОТРЫВОК О ЦЕРКОВНЫХ И АДМИНИСТРАТИВНЫХ ВОПРОСАХ>

В этой работе Хомяков предлагает провести демократические преобразования в административно-церковной жизни и намечает некоторые практические пути реализации своей экуменической идеи, которая прослеживается уже в его работе «Церковь одна»; в частности, он указывает конкретные меры, способные преодолеть рогожский раскол и вернуть старообрядцев в лоно русской православной Церкви.

С. 333 * Заручные — «одобрительные свидетельства, требовавшиеся еще не так давно от прихожан для получения известным лицом церковной должности в приходах. При развитии крепостного права заручные, в помещичьих имениях, заменялись ходатайством самого помещика, не всегда, однако, принимавшемся во внимание, так как часто ставились священно- и церковнослужители «назло помещикам» (прим. П. И. Бартенева; *ПСС, II, 518*)

** Причетник — псаломщик, дьячок, пономарь, т. е. низший служитель в православной Церхви, так называемый церковнослужитель, в обязанности которого входит чтение и пение на клиросе и церковное делопроизводство.

*** «Еще во времена апостольские упоминается о существовании списков кандидатов на церковные должности. Эти списки представлялись

на усмотрение высшей иерархической власти и составлялись церковной общиной, о чем см.: пр. Сильвестр, Д. Бог. IV, с.344. У него же обстоятельно изложены факты, доказывающие, что избрание народом кандидатов на священные степени было общеустановленным порядком в первые века христианства и что Церковь в этом следовала как примеру, данному самими апостолами при избрании первых дьяконов, так и наставлению ап. Павла (I Тим. 3,7), чтобы новопоставляемые имели доброе свидетельство от внешних; а если от внешних, пишет Св. Иоанн Златоуст, то тем более от братии. Этому порядку строго следовали, в силу древнецерковного о нем (священстве) учения и «касающейся его практики» (пр. Сильвестр, Д. Б., IV, с.341) до начала IV века. Но избрание при участии народа, будучи только «относительно пригодным средством» к выбору достойных для иерархического служения лиц, имело, по мнению пр. Сильвестра, только условное, а не существенное значение; почему в дальнейшее время (начиная с IV века), вследствие обнаружения своей несостоятельности, оно стало значительно ограничиваться и даже отменяться (там же, 350 стр.).

Мнение о «несостоятельности», начиная с IV века, апостолами установленного порядка избрания членов клира разделяется не всеми учеными. А. С. Павлов в речи «об участии мирян в делах церковных» объясняет постепенное опущение этого порядка не одними арианскими смутами, а более общими причинами, сводящими его к тому, что «участие христианского общества в делах церковных тем обширнее и деятельнее, чем менее Церковь пользуется покровительством государства». «Крайний предел содействия (мирян духовным пастырям) положен там, где прекращается и человеческое действие самой иерархии, где она является непосредственным органом действования Божественной силы, т. е. в совершении таинств». Государственная опека над Церковью со времен Константина способствовала упадку церковной жизни в ней самой, а таковой способствовал умалению участия мирян в делах церковно-устроительных, сосредоточивая их в одном клире (Известия Каз. Универ. 1866 г. вып. 8)» (прим. П. И. Бартенева; *Там же, 519*).

**** Ср. «Собрание мнений» и т. д. митрополита Филарета, т. IV, с. 414: «В православные приходы, смежные с неправославными, с особенным вниманием определять должно таких священников, которые соединяли бы ревность с разумением истины и наипаче с назидательностью жизни, кротостью и бескорыстием. Дверь слова отверзается временно; добрая жизнь служителя слова проповедует истину денно и нощно» (прим. П. И. Бартенева; *Там же, 520*).

***** «С 1867 году возбужден был вопрос о назначении представителя Синода при Патриархе Константинопольском, для облегчения междуцерковных сношений. Почин этому вопросу положен был тогдашним об.-прокурором Синода гр. Д. А. Толстым. В докладной записке о деятельности духовного ведомства в 1861 году он выражается так: «Желательно бы установить прямые сношения между православными Церквами по делам чисто духовным. От недостатка общения происходят некоторые разности в обрядовой части богослужения и другие неудобства, мешающие полному единству Церкви». На этой записке Государь, Александр Николаевич,

сделал следующую отметку: «Сообразить, как это исполнить». Формальное дело о назначении синодского представителя в Константинополе началось вследствие беседы по этому вопросу между русским послом и новоизбранным патриархом Григорием VI. Донесение посла министру иностранных дел, в котором он излагал свой разговор с патриархом по этому вопросу, было сообщено министром об.-прокурору Синода и через него поступило на заключение митрополита Филарета. Мнение митрополита было не в пользу учреждения должности синодального представителя в Константинополе, хотя он в сущности разделял взгляд гр. Толстого и русского посла о необходимости устройства более непосредственных сношений между Церквами. Митроп. Филарет, кажется, скорее восставал против проекта потому, что патриарх Григорий еще в 1844 году, во время первого своего патриаршества, высказываясь о необходимости иметь представителя русской Церкви при себе, желал ввести его, как члена, в высший Патриарший совет. Кроме того митрополит считал, что присутствие официального представителя Синода поставит Святейш. Синод в невозможность отмалчиваться иногда по вопросам, на которые отвечать почему-либо неудобно. Он предлагал теперешние сношения через Министерство иностранных дел заменить трояким видом сношений: 1) официальным, посредством грамот; 2) менее официальным, посредством писем патриарха к первенствующему члену Синода, и, наконец, 3) неофициального, через архимандрита-настоятеля посольской Церкви в Константинополе, который сообщал бы патриарху сведения, идущие от русской иерархии и принимал бы поручения патриарха к русским иерархам. «Опыт предлагаемых теперь сношений, — писал митрополит, — по времени может показать, можно ли и благонадежно ли перейти к тому, что Церковь российская имела бы своего представителя при вселенском патриархе».

Это мнение митрополита Филарета, предложенное гр. Толстым С. Синоду в 1867 году, не встретило сочувствия в оном, а было поставлено признать полезным послать в Константинополь доверенное от Синода лицо из архимандритов или ученых, вдовых протоиереев, снабдив его инструкцией. В 1869 году утверждена была в принципе и сама инструкция. Дело это не получило дальнейшего движения по случаю несогласия со стороны Министерства иностранных дел («Мнение митр. Филарета по делам Востока», стр. 179) (прим. П. И. Бартенева; *Там же, 520—521*).

С. 334 * «Первоначально Белокриницкий митрополит Амвросий поставил архиереев только в пограничные с Россией епархии. Очень вероятно, что А<лексей> С<тепанови>ч подразумевал под выражением «расширяя даже пределы их епископств» возможность допущения их юрисдикции в самой России. Видимо, что он почитал австрийское рукоположение правильным по форме, но не законным по условиям совершения его («Aliud est non habere, — говорит Бл. Августин по поводу рукоположения донатистов, — et aliud est non utiliter haberc» <Одно значит не иметь, а другое значит иметь на пользу (*лат.*).>) и потому недействительным, до церковной реабилитации. В нашей церковной практике господствует воззрение о совершенной недействительности рукоположений, совершенных митр. Амвросием; тем не менее противоположное воззрение имеет тоже веских

сторонников. Если признавать митр. Амвросия в момент поставления им епископов «правоспособным», то ничто не мешало бы по примерам, бывшим в древности, осуществить предположение Хомякова. Лишению сана, по суду древней Церкви, клирики «раскольников» и «еретиков» только в том случае подлежали, если они были «главными виновниками в возникновении, распространении и утверждении ереси или гонителями православия» (ср. определение С. Синода 1898 г. № 1017). На основании такого положения признание старообрядческих епископов, обращающихся к Церкви, в их сане, единовременно с отлучением «главного виновника», представляется как бы возможным, хотя трудно судить о том, какие получились бы последствия такой меры» (*Там же, 522*).

О СВ. ТРОИЦЕ

Написанный по-латыни трактат «О Св. Троице» найден в чужом списке среди бумаг Хомякова и в первоиздание его сочинений Ю. Ф. Самариным не включен как произведение сомнительного авторства. Тем не менее, в хомяковских работах 1850-х гг. можно обнаружить схожие рассуждения. Характерна и цитата из Иринея Лионского (наст. изд., С. 187; VII. 128–129; VIII, 271), приводимая в оригинале на русском языке. Все это, а также своеобразие терминологии — в особенности, введение термина «объект-субъективация» — позволяет веско атрибутировать трактат Хомякову. Латынью же он владел отлично, в молодости переводил Виргилия, Горация, Тацита и в раннем наброске «О свободе и необходимости» пользовался латинским языком наряду с родным.

Вероятно, тактат был написан как некое самостоятельное заключение к труду Адама Зерникава «De processione Spiritus Sancti a suo Patre» («О снисхождении Духа Святого единственно от Отца», 1682) и как раз о нем говорит Ю. Ф. Самарин в письме к Н. П. Гилярову-Платонову от 23 января 1861 г., указывая среди сочинений Хомякова на «рукописный отрывок, написанный им в виде послесловия к трактату Зерникава...» (*Гиляров, 24*). Судя по основным текстологическим параллелям с иными произведениями Хомякова, он датируется 1850-ми гг.

Перевод сделан А. В. Винарским и Н. В. Серебренниковым. Существует также перевод Л. П. Карсавина (см.: Хомяков А. С. О Церкви. Берлин, 1926. С. 71–72), откуда, по настоянию В. М. Лурье, удержан термин «воссиявает» («enitet»).

Несколько слов — о кажущемся противоречии в проявлении и существовании Св. Духа без объекта. Без объекта-поприща Св. Дух *может проявиться* непосредственно в акте исхождения из субъекта-первоисточника, но как акт познания объекта *не может* без него *существовать*. Таким образом, акт познания утвержден в извечном исходе — созерцании Св.

Троицы, «и так вечно (извечно) рождается Сын».

Трактат весьма органичен в контексте творчества Хомякова, при самостоятельной смысловой насыщенности увязывая в целое его теологические и философские воззрения. Не входя в сложности его онто- и гносеологических разработок, укажем только на возможность прямого сопоставления троичного начала (принцип свободы / с триадологией кушитской определенности / принцип необходимости), а также — по замечанию В. М. Лурье — на явную связь учения об исхождении Св. Духа от Отца к Сыну с учением о церковной благодати.

С. 335 * Св. Ириней, епископ Лугудунский (Лионский, ок. 130–202), один из отцов Церкви, автор сочинения «Против ересей». Указание Хомякова ложно, хотя гл. VI о познании человеком Отца через Слово и гл. VII об Аврааме как свидетеле Слова Божия (3–4) подлежат теме о Св. Троице. Цитата взята из кн. III, гл. VI, 1. Гл. VII содержит стилистическую характеристику Посланий апостола Павла и не может иметь здесь места; очевидно, вместе VII следует читать VIII, где (3) идет речь о Сотворившем и сотворенном: «Созданное же отлично от Создавшего, и сотворенное отлично от Сотворившего. Сам Он не созданный, без начала и конца, ни в чем не нуждающийся; Сам Себе довлеющий и всем другим существам дающий самое бытие; а сотворенное Им получило начало» (С в. И р и н е й, епископ Лионский. Сочинения. Изд. 2-е. СПб., 1900. С. 35; пер. с лат. П. А. Преображенского).

СЛОВАРЬ ИМЕН

Аарон — брат и сподвижник *Моисея*, первый первосвященник у древних евреев

Аббас (к. VI — I-я пол. VII в.) — дядя и сподвижник пророка *Мухаммеда*, основатель династии Аббасидов

Абен-Эзра — см. *Ибн-Эзра*

Абу Бекр (Абуберк; 572 — 634) — первый калиф в Арабском халифате, сподвижник *Мухаммеда*

Абу-Обейда (Абу Убайда; 728 — 823) — один из основоположников араб. филологии, генеалогии и историографии

Абу-ль-Гази (Абу-эль-Азис; 1603 — 1663) — узбекский писатель и историк Хиванского ханства

Август Цезарь (Октавиан, 63 до н. э. — 14 н. э.) — рим. император с 27 до н. э.

Августин Блаженный (Аврелий, 354 — 430) — христ. теолог и церк. деятель, гл. представитель зап. патристики, родоначальник христианской философии истории

Авель — второй сын Адама, убитый *Каином*, в Новом Завете считается первомучеником

Авраам — ветхозаветный патриарх, родоначальник еврейского народа

Аврелий Марк Антоний (121 — 180) — рим. император с 161

Аксаков Иван Сергеевич (1823 — 1886) — публицист, общ. деятель, идеолог славянофильства

Аксаков Константин Сергеевич (1817 — 1860) — публицист, историк, поэт, представитель раннего славянофильства

Аларих I (ок. 370 — кон. 410) — король вестготов с 395, разграбивших под его предводительством Рим в 410

Александрийский епископ — см. *Афанасий Великий*

Алексей Михайлович (1629 — 1676) — рус. царь с 1645

Алексий Святой (90-е гг. XIII в. — 1378) — рус. митрополит с 1354, автор многих богословских трудов, переводчик Нового Завета

Алкуин Флакк Альбин (ок. 735 — 804) — англосакс. ученый друг и советник *Карла Великого*, автор многих богословских трудов

Аллегри — см. *Корреджо*

Общеизвестные имена (Гете, Пушкин и пр.) в словарь не включаются. Словарь составлен А. В. Черновым

Аллейс (Аллиес, Аллайс) *Томас Вильям* (1813 — 1903) — англ. историк, англиканский священник, в 1850 перешедший в католичество. Один из зачинателей т. н. «оксфордского движения»

Альфред Великий (ок. 849 — ок. 900) — король англосакс. королевства Уэссекс с 871

Аммиан Марцеллин (Амман; ок. 330 — ок. 400) — рим. историк, автор «Деяний»

Анахарсис — скиф, побывавший в Афинах во времена Солона; причислен к семи греческим мудрецам

Андрей — апостол; ученик Христа

Анна — библейская пророчица

Анна — мать преподобного Самуила, в ее молитве впервые упоминается имя Христа

Анна — первосвященник Иудейский

Ансгар (Ансгариус; 801 — 865) — фр. священник, миссионер, прозванный «апостолом Севера» за распространение христианства в Сев. Германии, Дании, Швеции

Аполлос (Аполоний) — еврей-христианин из Александрии, игравший видную роль в истории *ап. Павла.* Протестантские проповедники предполагали в нем автора Послания «К Евреям»

Арий (ок. 260 — 336) — пресвитер Александрийский, основоположник арианства, проповедовавший догмат о неравенстве Сына Божия с Богом Отцом. Арианство частично было усвоено европейским католицизмом

Ариосто Лудовико (1474 — 1533) — итал. поэт

Аристотель (384 — 322 до н. э.) — др.-греч. ученый и философ

Арсений Глухой (Селижаровец) (XVII в.) — монах Ниловой пустыни, вынужденный в 1615–18 против своей воли принимать участие в исправлении священных книг по греческим образцам, предупреждал об опасности подобных действий

Аттила (? — 453) — предводитель гуннов с 434

Афанасий Великий (ок. 295 — 373) — церк. деятель и богослов, архиепископ Александрийский

Аэций Флавий (ок. 390 — 454) — рим. полководец

Бабур Захиреддин Мухаммед (1483 — 1530) — основатель гос. Великих Моголов, соединявший талант полководца и правителя с любовью к наукам и искусствам

Бартенев Петр Иванович (1829 — 1912) — рус. историк, археограф и библиограф

Беме Якоб (1575 — 1624) — нем. философ-мистик, пантеист

Беркли Джордж (1685 — 1753) — епископ клоинский (Ирландия), основоположник агностицизма

Берье Пьер Антуан (1790 — 1868) — фр. адвокат и полит. деятель

Бессонов Петр Алексеевич (1827 — 1898) — рус. филолог

Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829 — 1897) — рус.

историк

Болеславы — польские короли из династии Пястов

Боноз (III в.) — один из 30 рим. тиранов, в 280 — 281 поднял восстание против императора

Бонозус (? — 391) — епископ Сардиккский, ересиарх, основатель секты бонозианцев

Борджиа Александр IV — рим. папа (1492 — 1503)

Борил — племянник болгарского царя Асеня I, узурпировавший престол в 1207

Борис Годунов (ок. 1552 — 1605) — рус. царь с 1598

Боскович Роджер Иосиф (1711 — 1787) — католический священник славянского происхождения, математик, астроном, с 1740 член ордена иезуитов

Боссюэ Жак Бенинь (1627–1704) — фр. епископ, проповедник, писатель

Брокгауз Генрих (1804 — 1874) — сын Фридриха Арнольда *Б.*, основателя печатной фирмы в Лейпциге; управлял ею с 1825

Бунзен Христиан Карл Иозиас (1791 — 1860) — прус. лютеранский теолог, дипломат, публицист, автор многочисленных богословских работ в области философии языка, истории религии и Библии

Бурбоны — королевская династия во Франции в 1589 — 1792, 1814 — 1815, 1815 — 1830

Буслаев Федор Иванович (1818 — 1897) — рус. филолог и искусствовед

Бэкон Роджер (ок. 1214 — 1292) — англ. философ и естествоиспытатель, монах-францисканец, автор богословских трактатов, проповедовавший необходимость непосредственного изучения Библии

Бэкон Франсис (1561 — 1626) — англ. мыслитель, родоначальник англ. материализма

Валентин (? — 160) — философ-гностик, чьи сочинения дошли в передаче Иринея Лионского. Последователи Валентина, т. н. «валентинеане», образовали особое течение в христианстве, просуществовавшее до V в.

Валентинианы — рим. императоры, представители западной линии Феодосиева дома: Валентиниан I Флавий (321 — 375), преследовавший манихеев, укреплявший позиции церкви, проявлявший терпимость к язычникам; Валентиниан II (371 — 383); Валентиниан III (419 — 455)

Валид-Вали-Исаак-Ходжа — один из Сеидов, прямых потомков Мухаммеда, родоначальник ходжей

Валицкий Альфонс Осипович (1808 — 1858) — профессор греч. литературы, поэт, переводчик

Валлис Джон (1616 — 1703) — англ. математик

Валуа — династия фр. королей в 1328 — 1589

Валуев Дмитрий Александрович (1820 — 1845) — рус. историк, славянофил, племянник Хомякова

Варрон Марк Теренций (116 — 27 до н. э.) — рим. писатель,

ученый-энциклопедист

Василий II Темный (1415 — 1462) Васильевич — великий князь Московский с 1425, во время правления которого был положен конец зависимости русской Церкви от Константинопольского патриарха

Василий IV Шуйский (1552 — 1612) — рус. царь в 1606 — 1610

Варвара, св. (? — ок. 306) — святая великомученица, погибшая в Гелиополе при императоре Максимилиане. На Русь мощи св. Варвары принесены из Константинополя в 1108 дочерью императора Александра Варварою (женою великого князя киевского Святополка II (Михаила))

Варнава (? — 76) — один из 70 апостолов, спутник апостола Павла, его послание включено в Новый Завет

Варсанофий Великий (к. V — к. VI в.) — монах-отшельник, особо почитаемый на христианском Востоке. Автор сочинений нравственно-аскетического характера

Веи (вэй) — китайская династия 386 — 535

Веллей Патеркул (ок. 20 г. до н. э. —?) — рим. историк

Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805 — 1827) — рус. поэт, философ

Венелин (наст. фамилия Хуца) *Юрий Иванович* (1802 — 1839) — рус. филолог

Вергилий Марон Публий (70 — 19 до н. э.) — рим. поэт

Веспасиан Тит Флавий (9 — 79) — рим. император с 69

Веспуччи Америго (между 1451 и 1454 — 1512) — флорентийский мореплаватель

Викрамадитья (VI в.) — царь Уджайини в Индии; от него ведет счет «Эра Викрамы»

Виллеброд (Вильброд; 658 — 739) — герм. проповедник

Вильфрид (634 — 709) — епископ Иоркский

Вине Александр Рудольф (1797 — 1847) — швейц. реформат. богослов и историк литературы

Владимир II Мономах (1053 — 1125) — великий князь киевский с 1113

Всеволод Святославич (? — 1196) — князь Трубчевский и Курский, брат Игоря Святославовича Новгород-Северского

Всеслав Брячиславич (? — 1101) — князь Полоцкий (с 1044), внук великого князя Владимира

Вульстон Томас (1669 — 1733) — англ. богослов, настаивавший на аллегорическом истолковании чудес Христа, умер в тюремном заключении

Вяземский Петр Андреевич (1792 — 1878) — рус. поэт и критик

Вяземский Павел Петрович (1820 — 1888) — сын *П. А. Вяземского*, историк литературы, писатель

Гагарин Иван Сергеевич (1814 — 1882) — публицист, религ. мыслитель

Газневиды — династия, правившая в Газневидском гос. (X — XII вв.),

располагавшемся на территории совр. Афганистана, Ирана, Ср. Азии, Индии

Гален Клавдий (ок. 130 — ок, 200) — др.-рим. врач, философ-эклектик

Гален Христофор-Бернгард (1600 — 1678) — князь, епископ Мюнстерский

Гампден Рен Диксон (1793 — 1868) — епископ Гертфордский

Ганка Вацлав (1791 — 1861) — чешский писатель, филолог

Ганнибал (247 или 246 — 183 до н. э.) — карфагенский полководец

Ганноверская династия — англ. королевская династия в 1714 — 1901

Гаральд Гильдетанд (к. VII — н. VIII вв.) — полулегендарный король Дании и Швеции

Гардарик — легендарный славянский князь

Гейнрих Латыш (1187 — 1259) — латвийский хронист

Гелиогобоал — см. *Аврелий Марк Антоний*

Геннадий (? — 1505) — архиепископ Новгородский (1484 — 1504), требовавший на соборе 1490 г. расправы над т. н. новгородско-московской ересью

Генрих II Плантагенет (1133 — 1189) — англ. король с 1154, основатель династии Плантагенетов

Генрих VIII (1491 — 1547) — англ. король с 1509, при нем была проведена Реформация

Георгий Великомученник (Победоносец; к. III — н. IV вв.)

Геродот (между 490 и 480 — ок. 425 до н. э.) — др.-гр. историк

Гесиод (VIII — VII в. до н. э.) — первый, известный по имени др.-греч. поэт

Гиббон Эдуард (1737 — 1794) — англ. историк

Гизо Франсуа (1787 — 1874) — фр. историк

Гильдебрант — см. *Григорий VII*

Гильфердинг Александр Федорович (1831 — 1872) — рус. фольклорист, историк

Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824 — 1887) — рус. публицист, издатель и редактор; славянофил

Гистасп — др.-иран. маг, которому в начале нашей эры приписывалось апокалиптическое сочинение, предсказавшее гибель Рима и победу Востока

Глаголев Андрей Гаврилович (1793 или 1799 — 1844) — рус. критик, теоретик литературы

Гладстон Уильям Юарт (1809 — 1898) — англ. гос. деятель и писатель, автор ряда этюдов по богословию и философии, четырежды был премьер-министром Англии

Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813 — 1889) — киевский профессор философии

Гонорий I (? — 638) — рим. папа с 625, был предан анафеме как еретик на Константинопольском соборе

Гонорий III (Ченчио Савелли; ? — 1227) — рим. папа, покровительствовавший нищенствующим монашеским орденам: в 1216 утвердил доминиканский, в 1223 — францисканский ордена

Горский Александр Васильевич (1812 — 1875) — историк, археограф, автор трудов по истории раннего христианства и русской Церкви, впоследствии — ректор Московской Духовной Академии

Готфрид (IX в.) — ютландский король

Грановский Тимофей Николаевич (1813 — 1855) — рус. историк, общ. деятель, профессор Московского университета, лидер моск. западников

Григорий VII Гильдебранд (между 1015 и 1020 — 1085) — рим. папа с 1073; боролся с императором *Генрихом IV* за инвеституру

Григорий св., Неокесарийский Чудотворец (ок. 221 — ок. 270) — отец церкви, видный богослов Александритской школы

Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394) — церк. писатель, богослов, с 372 епископ Нисский

Григорий (Постников;? — 1860) — богослов, с 1855 митрополит С.-Петербургский и Новгородский

Григорий (Николай Миткевич; 1807 — 1881) — церк. писатель, ректор Казанской Духовной Академии, затем архиепископ Калужский

Григорий Турский (ок. 540 — ок. 594) — епископ г. Тура (в Галии) с 573, автор «Истории франков»

Григорий — дьякон Новгородский, переведший и записавший в 1056 — 1057 Евангелие для Новгородского посадника Остромира

Гримм, братья: Якоб (1785 — 1863), *Вильгельм* (1786 — 1859) — нем. филологи, основатели филологической школы

Гротефенд Георг Фридрих (1775 — 1853) — нем. филолог, заложивший основы дешифровки др.-перс. клинописи

Гумбольдт Фридрих Вильгельм фон (1767 — 1835) — прус. лингвист и гос. деятель

Гус Ян (1371 — 1415) — лидер религиозно-национального движения чеш. народа

Гюльман Карл-Дитрих (1765 — 1846) — нем. историк

Даниил Александрович (1261 — 1303) — мл. сын Александра Невского, князь Московский с 1276, причислен Церковью к лику святых

Даниил (до 1492 — 1547) — рус. митрополит в 1522–39, публицист, глава иосифлян, боровшийся с нестяжателями и еретиками

Данилевский Николай Яковлевич (1822 — 1885) — рус. философ, публицист и социолог, идеолог панславизма

Дарий — имя нескольких царей др.-перс. династии (V — III в. до н. э.), наиболее известен Дарий I (522 — 486 до н. э.)

Дацибал (Децибал) (к. I — н. II в.) — последний выдающийся царь даков, разбитый во II-ой дакской войне легионерами Траяна

Девар — нем. философ

Дегинь Жозеф (1721 — 1800) — фр. историк-ориенталист

Дедрик (Дедре) Пьер — французский архитектор и археолог

Декарт Рене (1596 — 1650) — фр. философ, физик, математик

Джемшид — др.-перс. царь, основатель (по Зендавесте) культуры и

религии

Диоскер (? — 454) — патриарх Александрийский, защитник еретика Евтихия, участник монофизитской смуты

Дитрих Бернский — герой германских сказаний (в реальн ости — Теодорих; ок. 454 — 526), король ост-готов

Дмитрий Александрович (1250 — 1294) — сын Александра Невского, великий князь Владимирский (с 1276)

Дмитрий Донской (1350 — 1389) — великий князь Московский (1359) и Владимирский (1362)

Добрыня (X в.) — воевода Владимира I Святого, посадник Новгородский

Довмонт (в крещении Тимофей; ? — 1299) — выходец из литовских князей, князь Псковский с 1266, причислен к лику святых

Долгоруков Григорий Федорович (1656 — 1723) — князь, рус. дипломат

Доминик (1170 — 1221) — основатель Доминиканского ордена (1215), в 1233 г. признан святым католической Церковью

Евер — правнук Сима, последний из благочестивых библейских патриархов

Евклид (III в. до н. э.) — др.-гр. математик

Евмений (Евмен из Кардии; ? — 316 до н. э.) — полководец и секретарь *Александра Македонского*

Еврипид (ок. 480 — 406 до н. э.) — др.-гр. поэт-драматург

Евтихий (V в.) — архимандрит монастыря близ Константинополя, основатель монофизитства, осужденный за ересь на Константинопольском (448) и Халкедонском (451) соборах

Елизавета Петровна (1709 — 1761/62) — рос. императрица с 1741

Елисавета — мать Иоанна Крестителя

Жансений (Янсений) — см. *Янсен*

Жегер — аббат, автор жизнеописания Фотия

Жерсон Жан (1363 — 1429) — фр. богослов, сторонник реформации Церкви путем нравств. усовершенствования

Закхея — по преданию первый епископ Церкви Кесарии Палестинской

Зардушт (Зороастр, Заратуштра; XII — X вв. до н. э.) — пророк, реформатор древнеиранской религии

Зерников (Зерникав) *Адам* (1652 — 1692) — православный патролог, немец, принявший православие и постригшийся в монахи в Киево-Печерской лавре, создавший там монументальный труд об исхождении Святого Духа

Иаков — апостол, епископ Иерусалимский

Иаков — ветхозав. патриарх; родоначальник «двенадцати колен Изра-

иля»

Иаков (Яков) *Варадей* (? — 578) — монофозитский епископ Эдесский, давший название яковитской Церкви

Ибн-Форулан (X в.) — араб, писатель и путешественник

Ибн-Эзра Моисей (1055 — 1139) — евр.-исп. поэт, автор религ. песен

Иван III Васильевич (1440 — 1505) — великий князь Московский с 1452

Иван IV Васильевич (Грозный) (1530 — 1584) — великий князь Всея Руси с 1533, царь с 1547

Иванов Александр Андреевич (1806 — 1858) — рус. художник

Игнатий Богоносец (? — 110) — епископ Антиохийский с 69, ученик апостолов

Игорь Святославич (1150 — 1202) — князь Новгород-Северский (1178) и Черниговский (1199)

Иванищев Николай Дмитриевич (1811 — 1874) — рус. юрист и историк, собиратель письменных памятников

Иероним (II в. до н. э.) — сир. военачальник

Иларион — др.-рус. писатель, I-й Киевский митрополит из русских с 1051

Иннокентий III (1160 или 1161 — 1216) — с 1198 папа рим., всемерно укрепивший папскую власть, инициатор крестового похода против альбигойцев, автор ряда богословских сочинений

Иннокентий Камчатский (Иван Евсеевич Попов-Вениаминов; 1797 — 1879) — миссионер рус. Америки, с 1840 — епископ Камчатский, Курильский и Алеутский, с 1863 — митрополит Московский

Иоанн VI Палеолог (? — 1448) — визант. император с 1425

Иоанн Богослов — один из 12 апостолов, писатель четвертого Евангелия, трех Посланий и Откровения

Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 753) — визант. богослов, философ и поэт

Иоанн Лейденский (ок. 1509 — 1536) — гол. анабаптист, вождь мюнстерской коммуны (1534 — 1535)

Иоанн Салос (Салисберийский) (1115 — 1180) — англ. ученый схоласт

Иов — ветхозав. страдающий праведник

Иордан Христофор — историк готов VI в.

Ипполит (первая пол. III в.) — православный епископ Рима. Средневековая рукописная традиция приписывала ему авторство большого числа сочинений догматического, канонического и литургического характера

Ираклий (575 — 641) — визант. император с 610

Ирвинг Эдуард (1792 — 1834) — шотландец, основатель секты ирвингистов

Ириней (между 130 и 140 — ок. 202) — епископ Лионский с 177, церк. писатель

Исаак — ветхозав. патриарх

Иуда — сын Иакова, родоначальник колена Иудина

Иуда (Фаддей) — апостол, автор соборного послания, написанного в к. I в.

Кавелин Константин Дмитриевич (1818 — 1885) — рус. историк, публицист

Калед — см. *Калье*

Каликст (III в.) — папа рим.

Кальвин Жан (1509 — 1564) — церк. реформатор

Кальдерон де ла Барка (1600 — 1681) — исп. драматург

Калье Рене (1799 — 1838) — фр. путешественник по Африке

Камбис I (ок. 600 — 559 до н. э.) — царь персов

Камбис II — царь персов с 529 по 522 до н. э., отличавшийся жестокостью и деспотизмом

Капер — доктор богословия из Штутдгарта, автор труда «О религиозном состоянии евангелической Германии»

Капетинги — династия фр. королей в 987 — 1328, основанная *Гуго Капетом*

Карл Великий (742 — 814) — король франков с 768, с 800 рим. император

Карл Мартелл (ок. 688 — 741) — фактический правитель Франкского государства с 715, дед Карла Великого

Карл I (1600 — 1649) — англ. король с 1625 из династии Стюартов

Кирша Данилов (Кирилл Данилович; XVIII в.) — предполагаемый составитель первого сборника рус. былин

Киаксар (ок. 625 — 585/584 до н. э.) — царь Мидии, уничтоживший в союзе с Вавилонией в 605 г. Ассирийскую державу

Кикин Александр Васильевич (? — 1718) — деятель эпохи Петра I, казненный по делу царевича Алексея

Кир II Великий (? — 530 до н. э.) — первый царь (с 558 до н. э.) гос. Ахменидов, покоритель Вавилона и Месопотамии

Киреевский Иван Васильевич (1806 — 1856) — рус. философ-славянофил

Кирилл — митрополит, переводчик Галена

Кирилл Белозерский (1337 — 1427) — архимандрит Симонова монвстыря (1388 — 1390), основатель Кирилло-Белозерского монастыря

Кирилл Лукарис (1572 — 1638) — настоятель греч. монастыря на о. Кипр, с 1621 г. патриарх Константинопольский, вел активную борьбу с иезуитами, поддерживал деятельные сношения с унитами и протестантами, низложен за ересь кальвинизма (1638)

Кирилл (ок. 827 — 869) и *Мефодий* (ок. 815 — 885) — братья слав. просветители, проповедники христиан

Кифа — см. *Петр*

Клавдиан Клавдий (ок. 375 — после 404) — рим. поэт

Клавигер (Клавихо) *Рюи Ганзалес* — исп. путешественник, посетивший в начале XV в. двор Тамерлана

Климент Александрийский Тит Флавий (ок. 150 — ок. 215) — основатель Александрийской школы богословия, христ. теолог и писатель

Климент, св. (? — ок. 103) — отец Церкви, сотрудник апостола Петра, епископ Римский с 92 г., автор первого и второго «Посланий к Коринфянам»

Козмас (Козьма) *Пресвитер* — болгарский писатель X в.

Колридж Сэмюэл Тейлор (1772 — 1834) — англ. поэт и литературный критик

Колумбан (550 — 615) — святой, один из старейших проповедников христианства среди германцев

Комбасерес (Камбасерес) *Жан Жак* (1753 — 1824) — фр. политический деятель

Комаровский Егор Евграфович (1803 — 1873) — граф, цензор, знакомый Хомякова и Киреевского

Константин Великий (ок. 285 — 337) — рим. император с 306

Константинов Егор Константинович — историк

Константинов Константин Иванович (1817, по другим данным 1819 — 1871) — рус. ученый в обл. артиллерии; генерал-лейтенант

Констанций II (317 — 361) рим. император в 337 — 361

Конфуций (Кун-цзы; ок. 551 — 479 до н. э.) — др.-кит. мыслитель

Конг-фу-тсеу — см. *Конфуций*

Корнилий — рим. сотник Италийскогно полка, после явления ему ангела принявший крещение от апостола Петра

Корнилий — один из первых по времени рус. расколоучителей

Корреджо (наст. фамилия: Аллегри) *Антонио* (ок. 1489 — 1534) — итал. живописец

Корш Евгений Федорович (псевд.: Челышевский Н.; 1811 — 1897) — рус. журналист, критик, переводчик

Коссович Каэтан Андреевич (1815 — 1883) — санскритолог, переводчик древнеиндийских текстов

Кошелев Александр Иванович (1806 — 1883) — рус. общ. деятель, близкий к славянофилам

Крез (595 — 546 до н. э.) — последний царь Лидии (с 560)

Ктезий Книдский (ок. 400 до н. э.) — перс. историк

Кузен Виктор (1792 — 1867) — фр. философ-идеалист, эклектик

Кук Джеймс (1728 — 1779) — англ. мореплаватель

Курбский Андрей Михайлович (1528 — 1583) — писатель, полит. деятель

Кювье Жорж (1769 — 1832) — фр. зоолог

Лазарь — брат Марфы и Марии, воскрешенный Иисусом Христом

Лакордер Анри Доминик (1802 — 1861) — фр. проповедник

Ламартин Альфонс (1790 — 1869) — фр. писатель и полит. деятель

Лао-цзы (IV — III в. до н. э.) — автор трактата «Дао дэ цзин», основатель даосизма

Лаперуз Жан Франсуа (1741 — 1788?) — фр. мореплаватель

Лев X (1475 — 1521) — рим. папа с 1513, поощрявший торговлю индульгенциями; в 1520 отлучил от Церкви М. Лютера

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646 — 1716) — нем. философ-идеалист, математик, физик, языковед

Леклерк Николай Габриель (1726 — 1798) — фр. врач и историк

Лжедмитрий I (? — 1606) — рус. царь с 1605, самозванец (предположительно Отрепьев Г.)

Лжедмитрий II («Тушинский вор»; ? — 1610) — самозванец неизвестного происхождения

Лже-Нероны — самозванцы, трижды появлявшиеся после смерти в 68 г. рим. императора Клавдия Нерона

Либерий — папа рим. в 352 — 366 гг., отпал от Церкви в арианство

Лойола Игнатий (1491? — 1559) — основатель ордена иезуитов в 1540

Лоос Хеприкус (1813 — 1873) — янсенистский архиепископ Утрехтский в 1858 — 1873, после 1870 присоединился к старокатоликам

Лоранси Пьер-Себастьен (1793 — 1876) — фр. католический журналист, основатель «Currier de l'Europe» и главный редактор «Quotidienne», затем «Union monarchque»

Лоскомб (Люскомб) *Микаэл Генри Торнхилл* (1776 — 1846) — епископ Парижской Шотландской Церкви (с 1825), наиболее последовательный сторонник тенденции к «кафоличности», покровительствовавший начинаниям Пальмера. Помогал основанию «Christian Remembrancer» (1841)

Луден Герих (1788 — 1847) — нем. историк

Лука Евангелист — писатель третьего Евангелия и книги Деяний Апостольских, живописец

Лукреций (Тит Лукреций Кар; I в. до н. э.) — рим. поэт и философ

Людовик XIV (1638 — 1715) — фр. король с 1643

Лютер Мартин (1483 — 1546) — лидер Реформации в Германии

Маврикий (VI в.) — визант. император, автор «Strategicum», где, в частности описывал нравы и воинский быт славян

Магомет — см. *Мухаммед*

Макиавелли Никколо (1469 — 1527) — ит. полит. мыслитель, писатель

Маккавеи — семейство иудеев священнического рода, в 167 до н. э. возглавившее борьбу против сирийского царя Антиоха

Максим Грек (Михаил Триволис; ок. 1475 — 1556) — богослов, публицист, переводчик, осужденный на соборе 1525

Максимович Михаил Александрович (1804 — 1873) — укр. и рус. естествоиспытатель, филолог, историк, издатель альманахов

Мальбранш Никола (1638 — 1715) — фр. философ-идеалист, представитель окказионализма

Марсо Франсуа (1769 — 1796) — фр. генерал

Марк — апостол и евангелист

Марк Эфесский (Ефесский; ? — 1450) — митрополит Эфесский,

защитник православия на Флорентийском соборе (1439) и после него

Матфей — апостол и евангелист

Мейрюес — парижский типографщик-издатель, печатавший сочинения Вине

Мелер Иоган Адам (1796 — 1838) — рим. богослов, стремившийся утвердить римско-католическое понимание Церкви не на схоластике, а на патристике первых веков

Мельхиседек — библейский священник, царь Солима

Менес (IV тыс до н. э.) — егип. царь, основатель Мемфиса

Меренрхес (Меренра I; 2-я пол. XXIV в. до н. э.) — четвертый фараон VI династии

Меровинги — первая королевская династия во Франкском гос-ве (к. V в. — 751)

Местр Жозеф Мария де (1753 — 1821) — фр. публицист и религиозный философ, один из идеологов клерикально-монархического движения

Мефодий — см. *Кирилл и Мефодий*

Миллер Орест Федорович (1833 — 1889) — рус. литературовед, фольклорист

Мильтон Джон (1608 — 1674) — англ. поэт, полит. деятель

Минин Козьма Захарьевич (? — 1616) — один из руководителей 2-го земского ополчения 1611 — 1612

Михаил VIII (*Греческий*; 1224 — 1282) — Никейский император с 1259, с 1261 император Византии, основатель династии Палеологов

Михаил Федорович (1596 — 1645) — рус. царь с 1613, первый из династии Романовых

Моисей — ветхозаветный патриарх

Мономаховичи — потомки Владимира Мономаха, правившие на Волыни, в Галиче, Смоленске, Владимире, Суздали

Монтень Мишель де (1533 — 1592) — фр. философ-гуманист

Мстислав Владимирович (? — 1036) — князь Тмутараканский и Черниговский, упоминаемый в «Слове о полку Игореве»

Мстислав (? — 1180) — князь Смоленский и Новгородский

Мур Томас (1779 — 1852) — англ. поэт-романтик

Мурильо Бартоломе Эстебан (1618 — 1682) — исп. живописец

Мухаммед (Магомет; ок. 570 — 632) — основатель ислама, в 630 — 631 глава первого мусульманского теократического гос. (в Аравии)

Мухаммед II Ала-ад-дин (? — 1220) — хорезмшах, распространивший свою власть на Иран, Азерб., Харасан, Афганистан и др. терр., потерпел поражение в войне с Чингисханом (1220)

Набонассар (Набоналасар) — основатель Нововалинского царства и халдейской династии, правил в 626 — 605 до н. э.

Нафанаил (Варфоломей) — один из 12 апостолов

Неандер Иоханн (1789 — 1850) — нем. теолог

Нерон (37 — 68) — рим. император с 54

Нестор (XI — нач. XII в.) — монах Киево-Печерского монастыря, летописец, автор «Повести временных лет»

Несторий (? — 451) — патриарх Константинопольский (428 — 431), знаменитый ересиарх, пересматривавший основной христианский догмат воплощения и возобновлявший тем самым ересь Павла Самосатского, осужден вселенским Ефесским собором в 431

Ниврод (Нимврод) — легендарный строитель Вавилонской башни

Николаи — доктор богословия

Николай I — папа рим. (858 — 867), анафемствовал Св. патриарха *Фотия*, за что сам был подвергнут анафеме, умер перед отлучением, не успев узнать о нем. Поставил римскую Церковь на грань раскола, предотвращенного лишь его смертью

Николь Карл Евгений (1758 — 1835) — фр. педагог, аббат

Николя Жан-Жак-Огюст (1807 — 1888) — фр. рел. писатель и гос. деятель

Никон (1601 — 1681) — патриарх Московский (1652 — 1658)

Ниль Джон Мэйзон (1818 — 1866) — англ. историк христ. Востока и литургист

Нимрод — см. *Ниврод*

Нин — полководец

Ной — библейский патриарх

Нума (Помпилий) — второй царь Древнего Рима в 715 — 673/672 до н. э.

Ньюмен Джон Генри (1801 — 1890) — англ. теолог, педагог, публицист и церк. деятель. В 1845 перешел из англиканства в католичество, с 1879 кардинал

Овербек Фридрих (1789 — 1869) — нем. живописец, основатель т. н. братства назарейцев

Одоевский Владимир Федорович (1803 или 1804 — 1869) — рус. писатель, музыкальный критик

Оккам Уильям (ок. 1285 — 1349) — англ. церк. полит. писатель, монах-францисканец, логик

Олеарий Адам (1603 — 1671) — нем. ученый, писатель, путешественник, автор обширного описания быта и нравов Руси пер. пол. XVII в.

Ольга св. (? — 969) — княгиня, жена киевского князя Игоря, приняла христианство ок. 957

Ольговичи — потомки князя Олега Святославовича, владевшие уделами в Киевском, Черниговском, Новгород-Северском и др. княжествах

Омар I (ок. 591 или 581 — 644) — второй халиф с 634 Арабского халифата, ближайший сподвижник Мухаммеда

Омар II Ибн Абад аль-Азиз (? — 917) — Омеядский халиф

Омейяды — династия араб. халифов в 611 — 750, происходившая из рода Омейя араб. мекканского племени курейш

Онорий — см. *Гонорий*

Османы — династия тур. султанов в 1299/1300 — 1922, основанная Османом

Остаде Исаак ван (1621 — 1649) — гол. художник

Оттоны — династия императоров Священной Рим. империи 962 — 1214

Павел (? — ок. 57 или 64 г.) — первоверховнывй апостол, автор 14 посланий

Пакстон Джон — англ. архитектор

Палеологи — см. *Михаил VIII* и *Иоанн VI*

Пальмерстон Генри Джон (1784 — 1865) — премьер-министр Великобритании в 1855-58 и с 1859 г.

Панини (V — IV вв. до н. э.) — др.-инд. лингвист, создавший первую в Индии нормативную грамматику санскрита и частично ведийского языка

Пантен (? — 203) — философ-стоик, затем — христианин, в 170 — 190 г. возглавлял Александрийское огласительное училище, учитель Климента Александрийского

Папий (II в.) — епископ Иерапольский, составивший около 130 г. «Толкования Господних словес»; по сообщению св. Иринея был другом св. Поликарпа Смирнского и слушал апостола Иоанна; евангельский материал представлен в его книгах отчасти еще в устной традиции

Паскаль Блез (1623 — 1662) — фр. рел. философ, писатель, математик и физик

Патен Генри Жозеф Гильом (1793 — 1876) — фр. писатель, профессор латинской словесности

Пелагий (ок. 360 — после 418) — христ. монах-философ, основатель пелагианства, осужденного как ересь на III Вселенском соборе (431)

Пелег — см. *Фалек*

Персиянин-колдун (Лже Смердис, Гаумата) (VI в. до н. э.) — маг, захвативший власть в Персии, поднявший восстание против Кира II, выдававший себя за брата последнего

Петр (? — ок. 57 или 64) — первоверховный апостол, первый римский епископ

Петр — сын болгарского царя Симеона (с 919 г.)

Петр св. (? — 1326) — митрополит Ростовский, рус. митрополит с 1308, перевел митрополичью кафедру из Владимира в Москву

Петр I Великий (1672 — 1725) — рус. царь с 1682

Петр Ломбардский (? — 1164) — знаменит. схоластик, с 1159 — еп. Парижский

Пий IX (1792 — 1878) — рим. папа с 1846

Пиндар (ок. 518 — 442 или 438 до н. э.) — др.-гр. поэт-лирик и гимнограф

Пипины — представители Каролингской династии во Франкском гос-ве, основанном Пипином Коротким в 751

Пиррон из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — гр. философ-скептик; его сочинения утрачены

Писарро Франсиско (1470/75 — 1541) — исп. конкистадор

Питеас (Пифей; IV в. до н. э.) — др.-гр. мореплаватель, совершивший в 350 и 320 плавание вдоль западных берегов Европы и сообщивший о природе и занятиях населения Британских островов

Пифагор Самосский (VI в. до н. э.) — др.-гр. мыслитель, рел. и полит. деятель, основатель пифагореизма, математик

Пиципиос Иаков — грек-католик, автор книги о православной Церкви

Платон (428 или 427 — 348 или 347 до н. э.) др.-гр. философ

Плиний Старший (23 или 24 — 79) — рим. писатель, ученый

Плиний Младший (61 или 62 — ок. 114) — рим. писатель, консул (100), императорский легат (111 — 113)

Погодин Михаил Петрович (1800 — 1875) — рус. историк, писатель

Пожарский Дмитрий Михайлович (1578 — 1642) — князь, рус. полководец

Поликарп (? — 155) — апостол Смирнский, ученик Св. апостола Иоанна Богослова, один из первых христианских богословов

Поло Марко (ок. 1254 — 1324) — итал. путешесвтвенник

Понселе Жан Виктор (1788 — 1867) — фр. математик и инженер, с 1857 ин. чл.-корр. Петербургской Академии Наук

Понтий Пилат — рим. прокуратор Иудеи 26 — 36

Поп Александр (1688 — 1744) — англ. поэт

Попов Александр Николаевич (1820 — 1877) — рус. историк, славянофил

Попов Евгений Михайлович (1813 — 1875) — священник, настоятель посольской церкви в Лондоне

Посошков Иван Тихонович (1652 — 1726) — рус. экономист и публицист

Пракситель (ок. 390 — ок. 330 до н. э.) — др.-гр. скульптор

Прокопий Кесарийский (ок. 500 — после 565) — визант. историк

Прокопович Феофан (1681 — 1736) — рус. гос. и церк. деятель, писатель

Пропий (Проб) *Марк Валерий* (I в. до н. э.) — рим. филолог из Берита

Протасов Николай Александрович (1799 — 1855) — граф, обер-прокурор синода с 1836 по 1855

Птолемей Клавдий (ок. 90 — ок. 160) — др.-гр. астроном, создатель геоцентрической системы мира

Пьюзей (Пьюзи) *Эдвард Бовари* (1800 — 1882) — английский теолог, видный деятель «оксфордского движения», стремившийся к объединению католической и англиканской церквей, основатель т. н. «пьюзеизма»

Радовиц Иосиф (1797 — 1853) — рус. генерал и гос. деятель, убежденный католик, автор книги «Современные разговоры о Государстве и Церкви» (1846)

Рамзес II Великий (1371 — 1251 до н. э.) — егип. фараон

Редкин Петр Григорьевич (1808 — 1891) — рус. правовед, историк философии и педагог

Ремюза Франсуа Шарль (1797 — 1875) — фр. полит. деятель и писатель

Робертсон Вильям (1721 — 1793) — шотл. историк

Ровоам — сын и преемник царя Соломона

Родап — историк

Роман Мстиславович (? — 1205) — князь Новгородский (1168–69), Владимиро-Волынский (с 1170), Галицкий (с 1199)

Романовы — боярский род в России XIV — XVI вв., с 1613 — царская, с 1721 — императорская династия

Россель Джордж Вильям (1790 — 1846) — лорд, английский генерал-майор

Ростопчина Евдокия Петровна (1811/12 — 1858) — рус. писательница

Рувим — старший сын Иакова, один из 12 патриархов

Рыбников Павел Николаевич (1831 — 1885) — рус. фольклорист

Рюрик (? — 871) — варяжский военачальник, легендарный основатель первой княжеской династии на Руси

Сабакон (Севекон) — царь эфиопский

Саксон Грамматик (1140 — ок. 1208) — дат. хронист-летописец

Сальвиян (Сальвиан) (ок. 400 — 480) — христианский писатель

Самарин Юрий Федорович (1819 — 1876) — рус. философ, историк, публицист, славянофил

Санд Жорж (наст. имя Автора Дюпен, по мужу Дюдеван; 1804 — 1876) — фр. писательница

Санхониатон (возможно: Санахт) — егип. фараон второй династии Раннего царства

Сасаниды — династия иран. шахов в 224 — 651

Святополк I Окаянный (ок. 980 — 1019) — князь Туровский (с 988), Киевский (1015 — 1019), старший сын Владимира I, убийца Св. Бориса и Глеба

Святополк II Изяславич (1050 — 1113) — князь Полоцкий (1069–71), Новгородский (1078–88), Туровский (1088 — 1093), великий князь Киевский с 1093

Святополк (IX в.) — Моравский князь

Святослав I (? — 972) — князь Киевский

Сесострис — см. *Сенусерт*

Семирамида (ассир. Шаммурамат) (к. IX в. до н. э.) — царица Ассирии, с именем которой связаны завоеват. походы и сооружение висячих садов в Вавилоне

Сенусерт III (гр. прочтение: Сесострис; 1877 — 1839 до н. э.) — легендарный егип. фараон XII династии, в царствование которого Среднее

царство достигло наивысшего расцвета

Сергий Радонежский (ок. 1321 — 1391) — церк. и гос. деятель

Серторий Квинт (ок. 122 — 72 до н. э.) — рим. полководец и руководитель антиримского восстания иберийских племен в Испании

Сибур Мария-Доминик (1792 — 1857) — архиепископ Парижский, убитый бывшим священником его иерархии; отстаивал принятый в 1854 католический догмат о непорочности зачатия Девы Марии

Сикст V (Феликс Перетти; 1521 — 1590) — папа рим. с 1585, знаменитый своей административной деятельностью в Папской области и Риме

Сильвестр (? — ок. 1566) — священник моск. Благовещенск. собора с к. 1540-х, духовник Ивана Грозного, автор особой редакции «Домостроя» и многих посланий

Сим — старший сын Ноя

Симеон Иванович Гордый (1340 — 1353) — великий князь московский и владимирский

Симеон Новый Богослов (946 — 1022) — визант. религ. писатель, поэт, философ-мистик

Симеон (? — 927) — болг. князь с 893, царь с 919, расширивший территорию Болгарского царства, при Симеоне зародилось богомильство

Сиф — третий сын *Адама*

Скимнос Хиосский (ок. 200 до н. э.) — гр. географ, автор не сохранившегося описания Европы и Азии

Сократ (470/469 — 399 до н. э.) — гр. философ

Соловьев Сергей Михайлович (1820 — 1879) — рус. историк, профессор и ректор (1871 — 1877) Московского университета

Софокл (ок. 496 — 406 до н. э.) — др. гр. поэт-драматург

Спенсер Герберт (1820 — 1903) — англ. философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии

Спиноза Бенедикт (1632 — 1677) — нидер. философ

Стагирит — см. *Аристотель*

Сталь — см. *Шталь*

Стефан Яворский — см. *Яворский С.*

Стефенс Джозеф Райнер (1805 — 1879) — англ. методистский проповедник

Стилихон (ок. 360 — 408) — рим. полководец из вандалов; с 395 фактически правил западной частью Рим. империи в качестве опекуна малолетнего императора Гонория

Страбон (64 до н. э. — 23/24 н. э.) — др. географ и историк

Строев Павел Михайлович (1796 — 1876) — рус. историк, археограф

Стюарты — королевская династия в Шотландии (1371 — 1714) и в Англии (1603 — 1649, 1660 — 1714)

Сулейманы — династия турецких султанов, основанная Сулейманом I в 1520 г.

Тахмураск — легендарный царь первой династии Ирана

Тацит Публий Корнелий (ок. 58 — ок. 117) — рим. историк и писатель

Тевдемир (нач. XI в.) — печенежский князь

Тейнер Августин (1804 — 1874) — католический богослов, кантонист и историк, отстраненный от должности префекта в Ватикане вследствие вражды иезуитов

Телль Вильгельм — герой швейц. народной легенды XIV в.

Темуджин (Темучин) — см. *Чингисхан*

Терезия св. (Тереза де Авила; 1515 — 1582) — исп. религ. деятельница, писательница-мистик, реформатор ордена кармелитов, канонизирована в 1622

Теренций Публий (ок. 195 — 159 до н. э.) — рим. комедиограф

Тертуллиан (ок. 160 — после 220) — христ. теолог и писатель, в конце жизни отпавший в монтанизм и выступавший против Церкви

Тиберий (42 до н. э. — 37 н. э.) — рим. император с 14, пасынок Августа

Тимур (Тамерлан) (1336 — 1405) — ср.-азиат. полководец, с 1370 эмир

Тимуриды — династия, правившая в Ср. Азии в 1370 — 1507, основанная Тимуром

Тирш Генрих Вильгельм (1817 — 1885) — теолог-ирвингианец, историк Церкви

Тит — один из 70 апостолов, ученик и спутник апостола Павла, епископ о. Крит

Тихик — один из 70 апостолов, ученик и спутник апостола Павла во время путешествия из Македонии в Иерусалим

Тоба Гуй — вождь племени Тоба, основатель гос. и династии в 385 — 535 на территории Сев. Китая

Толюк Фридрих Август Готфрид (1799 — 1877) — нем. лютеранский богослов, историк школы *Неандера*

Тотила (? — 552) — король остготов с 541, успешно воевавший против Византии

Траян (53 — 117) — рим. император с 98, из династии Антонинов

Тредиаковский Василий Кириллович (1703 — 1768) — рус. поэт, филолог

Троекуров Иван Федорович (? — 1621) — князь, боярин

Тэн Ипполит (1828 — 1893) — фр. литературовед и философ, родоначальник культурно-исторической школы

Тюдоры — королевская династия в Англии 1485 — 1603

Уиклиф Джон (между 1320 и 1330 — 1384) — англ. реформатор

Ульфила (ок. 311 — ок. 383) — первый распространитель христианства среди германских племен, «епископ готов» (приблиз. с 341)

Ушер — см. *Юшер*

Фалек — сын *Евера*

Фастида (Фастид) (III в.) — царь восточно-германского племени гепидов

Федор Алексеевич (1661 — 1682) — рус. царь с 1676

Фейербах Людвиг (1804 — 1872) — нем. философ

Федор Иоаннович (1557 — 1598) — рус. царь с 1584

Феодорит (V в.) — глава антиохской школы в православной христологии

Феодосий II (408 — 450) — император Византии

Фидий (ок. 485 — ок. 432 до н. э.) — др.-гр. скульптор

Филарет (Федор Никитич Романов; ок. 1554/1555 — 1633) — рус. патриарх (1608–10 и с 1619)

Филарет (Дроздов Василий Михайлович; 1782 — 1867) — рус. церк. деятель, митрополит Московский с 1826

Филипп — апостол из числа 12

Филипп II (1527 — 1598) — исп. король с 1556

Фихте Иоганн Готлиб (1762 — 1814) — нем. философ

Фишер Куно (1824 — 1907) — нем. историк философии

Фокс Джордж (1624 — 1691) — основатель секты квакеров

Фома — апостол

Фома Аквинский (1225 или 1226 — 1274) — философ и теолог, систематизатор схоластики на базе христ. аристотелизма

Фотий (ок. 810 — 90-е гг. IX в.) — константиноп. патриарх в 858 — 867, способствовавший распространению визант. влияния в Болгарии, Моравии, Руси, автор богослов. сочинений и писем

Франк Себастьян (1499 — 1542 или 1543) — нем. гуманист, философ и историк, выступавший против католицизма

Фридрих Каспар Давид (1774 — 1840) — нем. живописец

Фридрих II (1712 — 1786) — прус. король с 1740; из династии Гогенцоллернов

Фридрих II Штауфен (1194 — 1250) — герм. король и император Священной Рим. империи с 1212, активно боровшийся с папством

Хам — один из трех сыновей Ноя

Хеопс (XXVII в. до н. э.) — егип. фараон IV династии

Хлодвиг I (ок. 466 — 511) — король франков из рода Меровингов, основатель Франкского гос.

Хомяков Дмитрий Алексеевич — сын А. С. Хомякова

Хомяков Степан Алексеевич (1837 — 1838) — старший сын А. С. Хомякова

Хомяков Федор Алексеевич (июнь — окт. 1838) — второй сын А. С. Хомякова

Хомякова (в девич. Языкова) *Екатерина Михайловна* (1817 — 1852) — жена А. С. Хомякова

Хун Сю-Цзюань (1814 — 1864) — руководитель и организатор Тай-

пинского восстания 1850–64 в Китае, с 1852 гос-ва тайпинов

Цвингли Ульрих (1484 — 1531) — деятель Реформации в Швейцарии, основатель цвинглианства

Цезарь Гай Юлий (102 или 100 — 44 до н. э.) — рим. диктатор, полководец

Цейс Иоган Каспар (1806 — 1856) — нем. филолог, историк

Цицерон Марк Туллий (106 — 43 до н. э.) — рим. оратор и писатель

Челышевский — см. *Корш Е. Ф.*

Чингисхан (Тэмуджин, Темучин; ок. 1155 — 1227) — основатель и великий хан Монгольской империи с 1206

Чичерин Борис Николаевич (1828 — 1904) — рус. юрист, историк, философ

Шампольон Жан Франсуа (1790 — 1832) — фр. египтолог, основатель египтологии

Шатобриан Франсуа Рене де (1768 — 1848) — фр. писатель

Шафарик Павел Иосеф (1795 — 1861) — филолог, историк, деятель словацкого и чешского нац. движения

Шебуев Василий Косьмич (1777 — 1855) — рус. живописец

Шеллей (Шелле) *Анри Давид* (1751 — 1823) — швейц. проповедник и публицист

Шелли Перси Биши (1792 —1822) — англ. поэт-романтик

Шеллинг Фридрих Вильгельм Иозеф (1775 — 1854) — нем. философ

Шиллер Иоганн Фридрих (1759 — 1805) — нем. поэт, драматург

Шлецер Август Людвиг (1735 — 1809) — нем. историк и филолог

Шлоссер Фридрих Кристоф (1776 — 1861) — нем. историк

Шталь (Сталь) *Фридрих Юлиус* (1802 — 1861) — нем. лютеранский филолог и публицист

Штирнер Макс (наст. имя и фамилия Каспар Шмидт; 1806 — 1856) нем. философ-младогегельянец

Штраус Давид-Фридрих (1808 — 1874) — нем. философ, историк, теолог и публицист

Эвальд Генри (1803 — 1875) — нем. ориенталист, библеист

Эдуард I (1239 — 1307) — англ. король с 1272 из династии Плантагенетов

Эраст Фома (XVII в.) — основатель в Англии секты, отрицавшей Церковь

Эрманарих (? — 373) — король остготов

Эсхил (ок. 525 — 456 до н. э.) — др.-гр. поэт-драматург

Юм Давид (1711 — 1776) — англ. философ, историк, экономист

Юстиниан I (482 или 483 — 565) визант. император с 527

Юшер (Ушер) *Джеймс* (1581 — 1656) — англ. архиепископ в Ирландии, проповедник кальвинизма

Яворский Стефан (1658 — 1722) — рус. церк. деятель, писатель, в 1700–21 местоблюститель патриаршего престола

Ягер — см. *Жегер*

Языков Николай Михайлович (1803 — 1846/47) — поэт

Янсен (Жансен) *Корнелий* (1585 — 1638) — гол. теолог, давший имя движению янсенизму

Яо — китайский император

Ярослав Мудрый (ок. 978 — 1054) — великий князь Киевский (1019)

СОДЕРЖАНИЕ

РАБОТЫ ПО БОГОСЛОВИЮ

ОТРЫВКИ И ЗАМЕТКИ

А. С. Хомяков

Том II

РАБОТЫ ПО БОГОСЛОВИЮ

Московский философский фонд. Издательство «Медиум».
Лицензия ЛР № 030358 от 13.04.1992 г.

Подписано в печать 25.08. 1994 г. Формат $84 \times 108^{1}/_{32}$. Печать офсетная.
Гарнитура «Таймс». Бумага офсетная. Тираж 15 000 экз.
Заказ 5297.

Издание осуществлено при содействии: Фирма Л. Януженe (г. Вильнюс); АО «Шенол» (г. Москва); ТОО фирма «Светотон ЛТД» (г. Москва).

Отпечатано с готовых диапозитивов на Книжной фабрике № 1
Комитета РФ по печати.
144003, г. Электросталь Московской обл., ул. Тевосяна, 25.